

مواقف النفس في الاعتقاد

في كتابه

شرح العقائد النسفية

دراسة وتعليقاً على ضوء عقيدة السلف الصالح

تأليف الدكتور

محمد محمدي بن محمد جميل النورستاني

المجلد الثالث

دار إيلاف الدولية

للنشر والتوزيع

أضلل هذا الكتاب برسالة عالمية  
حاز بها المؤلف ورحمة العالمية الدكتور  
من قسم العقيدة بكتبة الدعوة والاصول والدين ،  
بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة  
على صاحبها افضل الصلوة والسلام والتم التسليم

إشراف ، فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور

يسعوي بن عبد العزيز الحائف

حفظه الله تعالى

وقد حصلت على امتياز ، والترخيص بطابعها ،  
وتباعتها بين الجامعات ، ولله الحمد والمنة .

مواقف العقائد الإسلامية

في كتابه

يشير العقائد الإسلامية

بجميع الحقوق محفوظة  
الطبعة للذوات

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م

دار إيلاف الدولية

للنشر والتوزيع

(دار وقضية دعوية)

المدير العام: د. فرحان بن عبيد الشمري

falaslmi@gmail.com

الإدارة (الكويت): الجهراء - مجمع المخيال - هاتف: ٩٦٩٩٩١٨٢-٢٤٥٧٠٠٨٢ (+٩٦٥)  
الفرع الأول: الجهراء - مجمع الخير - الدور الأول - مكتب ١٠ - تلفكس: ٢٤٥٥٧٥٥٩ (+٩٦٥)  
الفرع الثاني: حولي - شارع المثني - بجوار مجمع البدر - تلفكس: ٢٢٦٤١٧٩٧ (+٩٦٥)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





## الباب الثاني

# الدراسة التفصيلية لأبرز محتويات الكتاب (شرح العقائد النسفيّة)

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول: منهجُه في إثبات وجود الله تعالى ولوازم ذلك.

الفصل الثاني: موقفُه من توحيد الألوهية، وتفسيره إياه بالربوبية.

الفصل الثالث: دراسة مواقفَه في توحيد الأسماء والصفات.

الفصل الرابع: دراسة موقفَه من أفعال العباد، وقضية الاستطاعة، على ضوء عقيدة أهل السُنَّة والجماعة.

الفصل الخامس: موقفَه من الإيمان.





## الفصل الأول

### منهجه في إثبات وجود الله تعالى ولو ازم ذلك

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نقد منهجه في إثبات وجود الله تعالى،  
وحصره ذلك على الطرق البدعية، كدليل الأعراض  
والحدوث، ودليل الإمكان.

المبحث الثاني: التزامه للوازم هذا المنهج الباطل،  
ونقدها.

المبحث الثالث: منهجه في إثبات الوجدانية في الربوبية.



## المبحث الأول

# نقدُ منهجه في إثباتِ وجودِ الله تعالى، وحَصْرِهِ ذلك على الطرقِ البدعيّة، كدليل الأعراضِ والحدوثِ، ودليل التركيب

وفيه خمسةُ مطالب:

المطلب الأول: نقدُ منهجه في المعرفةِ والنظر، وفيه ثلاثةُ

مقامات:

المقام الأول: موقفُ السلف من «المعرفة».

المقام الثاني: منهجُ التفتازانيّ في «المعرفة».

المقام الثالث: نقدُ منهجِ التفتازانيّ في «المعرفة» و«النظر».

المطلب الثاني: عرضُ رأيِ التفتازانيّ في دليل الأعراض، مع

شرح كلامه فيه، والإشارة إلى مصادره، وفيه مقامان:

المقام الأول: عرضُ رأيه في الموضوع.

المقام الثاني: مصادر التفتازانيّ في هذا الدليل.

المطلب الثالث: بيان فساد دليل الأعراض.

المقام الأول: صعوبة هذه الطريق.

المقام الثاني: بدعيّة هذه الطريق.

المقام الثالث: ذمُّ السلف لهذا الدليل.

المقام الرابع: تسلُّط أعداء الإسلام على أصحاب هذا الدليل.  
المطلب الرابع: مناقشة نصِّ دليل الأعراض، وفيه خمسة مقامات:

المقام الأول: نقدُ نظرية الجوهر الفرد.  
المقام الثاني: نقدُ دليله على حدوث الأعراض.  
المقام الثالث: مناقشته حول «الأكوان الأربعة».  
المقام الرابع: نقدُ دليله على إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

المقام الخامس: الردُّ على استدلال المبتدعة بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام.

المطلب الخامس: نقدُ اعتماده على دليل الإمكان.





## الافتتاحية

موضوعُ هذا المبحث يرتكزُ على نقدِ منهج التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ فِي إثباتِ وجودِ الله تعالى، ولَمَّا كان التفتازانيّ في منهجه في هذا الموضوع منطلقًا من أسس معيّنة: رأيتُ أنه لا بدّ من البداية من حيث يكون انطلاقه.

ولَمَّا كان مذهبُ التفتازانيّ أنّ معرفةَ الله رَحِمَهُ اللهُ ليست فطرية، بل هي نظرية، وعليه، فيجبُ عنده النظرُ ليتوصّلَ به إلى إثباتِ وجودِ الله تعالى: كان لا بدّ من مناقشته من نقطة الانطلاق، وهي مسألة معرفةَ الله تعالى: هل هي فطريةٌ أم نظريةٌ؟ ثم الانتقال من ذلك إلى مناقشته في مسألة «النظر».

ومن ثم خصصتُ قضيةَ «المعرفة» و«النظر» بمطلبٍ مستقل، استهللتُ به موضوعَ هذا البحث، وكانت طبيعةُ هذه المسألة تقتضي أن تُطرح في ثلاثة مقامات، فكان كذلك.

ثم رأيتُ أن يُوضّحَ موقفُ التفتازانيّ من موضوع هذا المبحث من خلالِ نصّه الطويلِ في «شرح العقائد»، فخصّصته بمطلبٍ مستقل، أوردتُ فيه نصّه في الموضوع، مع شرح ما يتطلبُ إليه، مختتمًا إياه ببيانِ مصادره في تلك الآراء.

وبذلك أكون قد وصلتُ إلى مرحلةِ نقد آرائه المعروضة في دليل الأعراس، فخصّصتُ مطلبين آخرين للنقد، موزعًا

لنقاط الموضوع إلى عدة مقاماتٍ نظرًا لطبيعة الموضوع. وقد توجّهتُ في المطلبِ الأولِ منهما (وهو المطلبُ الثالثُ) إلى ما يمكنُ أن نسميه «النقدَ الخارجي» لدليلِ الأعراض، وذلك ببيانِ كونِ هذا الدليلِ أصعبَ من المدلولِ عليه، غيرَ ملائمٍ لاستعماله فيما استُخدمَ فيه، إضافةً إلى بدعيّته، وذمِّ السلفِ له، مضافًا إلى كل ذلك بالكشفِ عن الثغراتِ الخطيرةِ في هذا الدليل، والتي وقرت لأعداء الإسلامِ شرعيةً التسلُّطِ على أصحابِ هذا الدليل.

أمّا المطلبُ الثانيِ منهما (وهو المطلبُ الرابعُ): فقد توجّهتُ فيه إلى نقدِ نصِّ دليلِ الأعراض، مستعرضًا لأبرزِ مقدماته ونقدها واحدةً واحدةً.

وبذلك أكون قد أتيتُ إلى نهايةِ نقدِ دليلِ الأعراضِ بإذن الله تعالى.

ثم اختتمت موضوعَ هذا المبحثِ بالمطلبِ الخامسِ الذي خصصتهُ لنقدِ اعتمادِ التفتازاني على دليلِ الإمكان.





## المطلب الأول

### نقدُ منهجه في «معرفة الله تعالى» و«النظر»

#### التمهيد

إنَّ معرفةَ الله ﷻ أعظمُ المعارفِ وأهمُّها على الإطلاق، فالذي لا يعرفُ ربَّه الذي خلقه لا تنفعه معرفة.

فإنَّ الله ﷻ خلقَ الإنسانَ لغايةٍ، وأوجدَه لغرضٍ، فإذا لم يعرف خالقه وموجده: فأحرى به أن لا يعرف الغايةَ من خلقه.

ولذلك: فإنَّ الله ﷻ قد أودعَ في أعماقِ الإنسانِ معرفةً بخالقه، وعبوديَّةً لبارئه ومصوِّره، تدفعه لعبادته والتقرُّبِ إليه.

ثم إذا أرسلَ الله ﷻ رسَلَه إلى خلقه كان ما يدعونهم إليه يوافقُ ما أودعَ في قلوبهم، وغرسَ في نفوسهم، فلا يكون بينهم وبين متابعةِ الرسلِ إلَّا أن يثبتَ لديهم أنهم رسلُ الله ﷻ.

ولذلك: فإنَّ جميعَ الرسلِ ﷺ إنما يبدأون بدعوةِ الناسِ إلى عبادةِ الله ﷻ بدونِ مقدِّماتٍ أخرى ليُعرفوا الناسَ بخالقهم؛ لأنَّ معرفةَ الله ﷻ فطرية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، فإنه لو لم تكن هناك معرفة في القلوبِ للخالق: لكانت دعوةُ الأنبياءِ غيرَ واضحة؛ لأنهم يدعون الناسَ إلى عبادة من لا يُعرف، ولَكان ردُّ الناسِ عليهم:

من هو الله الذي تدعوننا إلى عبادته؟ ولكن ذلك لم يحدث إلا من فرعون الذي ادعى الربوبية مع يقينه في نفسه بكذبه، وقد منعه الاستكبار والاستعلاء من الإيمان بالله ﷻ<sup>(١)</sup>.

قال شيخ الإسلام: «ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه: أدعوكم إلى الله، لقالوا مثل ما قال فرعون: وما رب العالمين؟ إنكاراً له وجحداً... وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق، لكن أظهر خلاف ما في نفسه»<sup>(٢)</sup>.

فالإقرار بوجود الله ﷻ وبربوبيته أمر فطري في نفس الإنسان منذ ولادته الأولى، ولكن المتكلمين خالفوا في ذلك، وأنكروا فطرية معرفة الله تعالى، وأوجبوا النظر للتوصل إليها، وسأحدث عن موقف السلف والمخالفين في هذا الموضوع في المقامات الآتية:

## المقام الأول

### موقف السلف من «المعرفة»

وفيه أمران:

الأمر الأول: معنى فطرية معرفة الله ﷻ:

تقدمت الإشارة إلى أن أهل السنة والجماعة يرون أن معرفة الله تعالى فطرية، وليست نظرية.

(١) «فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها» للدكتور أحمد سعد حمدان (ص ١٢ - ١٣)، وانظر: «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٢٦)، «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» (٢/٤٨٢).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٤٤٠).

وقبل أن أذكر بعض الأدلة على ذلك: أستحسن توضيح المراد بفطرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة، فأقول:

المراد بفطرية معرفة الله تعالى: أن الإنسان يولد على الفطرة كما ورد في الحديث<sup>(١)</sup>، والمراد بهذه الفطرة التي يولد عليها الإنسان: هي قوة واستعداد وقبولٌ وصلاحيّةٌ لمعرفة الله تعالى والإقرار بربوبيّته، والشعور بالافتقار إليه تعالى، وهذه القوة والاستعداد والصلاحيّة تقتضي المعرفة بنفسها، وإن لم يوجد من يعلمه أدلة المعرفة، وتقتضي حصول المعرفة بدون سببٍ خارجي، فحصول المعرفة، والإقرار بالربوبية، والشعور بالافتقار إلى الله تعالى: لا يحتاج إلى واسطة خارجية، بل بسببٍ داخلي من النفس الإنسانية، وذلك مثل الطفل إذا وُضع الثدي في فمه التقمه، وبدأ الرضاع، بدون دليلٍ أو مرشدٍ من الخارج، بل بدافعٍ نفسيٍّ من الداخل<sup>(٢)</sup>.

وخلاصته: أن المقصود بها: أن يكون الإنسان مخلوقاً خلقاً تقتضي معرفة الله وتوحيده عند انتفاء الموانع الصارفة عن ذلك، بحيث لا يحتاج الإنسان في ذلك إلى النظر والاستدلال.

وحقيقة ذلك: أن تكون الفطرة هي مستند التسليم بوجود الله تعالى، وإثبات الكمال المطلق له من جهة كونها قوة علمية، كما هي مستند توحيد الله تعالى وإخلاص القصد له من جهة كونها قوة

(١) سيأتي ذكره في (ص؟؟).

(٢) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» للشيخ عبد الرحيم بن صمايل السلمي (ص ١٣٢).

عملية، ولولا ذلك: لم يكن مقتضاها فطرياً<sup>(١)</sup>.

يقول شيخ الإسلام: «والكتاب - والسنة - دلّ على ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله الذي هو معرفة الله والإقرار به، بمعنى أنّ ذلك موجب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصولها فيها إذا لم يحصل ما يُعَوِّقها، فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط، بل على انتفاء مانع، ولهذا لم يذكر الرسول ﷺ لموجب الفطرة شرطاً، بل ذكر ما يمنع موجبها، حيث قال: كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، وينصرّانه، ويمجّسانه...»<sup>(٢)</sup>.

وليس المراد مما سبق: أن مقتضى الفطرة - وهو الإسلام - يكون «متحققاً للإنسان منذ ولادته؛ لأنه يتعارض مع واقع النفس البشرية، كما يتعارض مع أصل التكليف، وإنما يولد الإنسان على خلقة وجبلة مقتضية لمعرفة الله وتوحيده إذا ميز وعقل، ما لم يعرض للفطرة ما يصرّفها عن أصلها»<sup>(٣)</sup>.

أمّا تعارضه مع واقع النفس البشرية: فيوضحه شيخ الإسلام بقوله: «معلوم أنّ قوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة»، ليس المراد به أنه حين ولدته أمّه يكون عارفاً بالله، موحدًا له، بحيث

(١) «المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها» للدكتور عبد الله بن محمد القرني (ص ٢١٣).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٤٥٤)، وسيأتي تخريج الحديث قريباً في سياق الأدلة على فطرية معرفة الله ﷻ.

(٣) انظر: «المعرفة في الإسلام» (ص ٢١٣)، «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص ١٣٢)، «فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها» (ص ١٧٩).

تعقل ذلك؛ فإن الله يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨]، ونحن نعلم بالاضطرار أنّ الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أنّ الفطرة تقتضي ذلك وتستوجبُ بحسبها...»<sup>(١)</sup>.

وبمثل كلامه قال تلميذه الإمامُ ابنُ القيم - رحمه الله تعالى -<sup>(٢)</sup>.

وأما تعارضُ ذلك مع أصلِ التكليف: فلأنّ التوحيدَ هو أساسُ الدين، وتحقيقه إنما يكون بالاختيار، وذلك بنطقِ الشهادتين بلسانه، معبراً عما في قلبه، وبه يكون مسلماً، وبدونه لا يكون مسلماً مع القدرة؛ وعليه: يمكن أن يكون الموحدُ مشركاً بإرادته، كما يمكن أن يكون المشركُ موحدًا بإرادته، وما كان كذلك: لا يمكن أن يكون متحققًا منذ الولادة، وإن كانت الفطرة مقتضيةً للتوحيد مع عدم الصوارفِ إلى الشرك، فالتحوُّلُ عن مقتضى تلك الفطرة ممكنٌ وواقع، وإنما لا يمكن التحوُّلُ في الغرائزِ الملازمةِ لطبائعِ البشرِ التي لا يمكن لأحدٍ إبطالها<sup>(٣)</sup>.

وبهذا يُعلمُ عدمُ صحةِ قولٍ من أنكرَ أن تكون الفطرةُ هي الإسلامُ بناءً على أنّ المولودَ لو كان قد فُطرَ على الإسلامِ لم يمكنه أن يتحوَّلَ عنه، وممن ذهبَ إلى ذلك الإمامُ ابنُ عبد البر - رحمه الله تعالى -

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٤٦٠ - ٤٦١).

(٢) انظر: «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (٢/٣٠٨ - ٣٠٩).

(٣) «المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها» (ص ٢١٥).

في شرحه لحديث الفطرة<sup>(١)</sup>، وقد نقلَ شيخُ الإسلام كلامَه في هذا الموضوع، وناقشَه بالتفصيل<sup>(٢)</sup>.

**والصحيح:** أن القولَ بأنَّ الفطرةَ هي الإسلام: لا يستلزمُ تحقُّقَ الإسلامِ التفصيليِّ للمولودِ ابتداءً حتى يُقال: إنه لا يمكن أن يتحوَّلَ عنه، وإنما يتحقَّقُ مع التمييزِ وانتفاءِ الموانع<sup>(٣)</sup>.

كما علِّمَ بهذا التفصيل: سقوطُ استدلالِ المبتدعةِ بآيةِ النحلِ المذكورة<sup>(٤)</sup>، وقد قال أحدُ غلاةِ الكوثريين في حديثِ الفطرة: «معنى الفطرة هنا؛ أي: الخلقة الأصلية التي لم يشبها شيءٌ بعد؛ لأنَّ المولودَ يولدُ ويخرجُ من بطنِ أمه لا علمَ عنده، وخاليًا من المعلومات، بدليلِ قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْعِدَةَ﴾ [النحل: ٧٨]؛

(١) «التمهيد» له (٧٠/١٨).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٤٤٤ - ٤٤٩)، وانظر: «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» لابن القيم (٢/٣٢٩ - ٣٣١)، وقد ذكرَ كلامَ الإمامِ ابنِ عبد البر، ثم نقلَ ردَّ شيخِ الإسلامِ عليه، وانظر: «عقيدة الإمام ابن عبد البر في التوحيد والإيمان: عرضًا ودراسةً» للدكتور سليمان الغصن (ص ٤٣٥ - ٤٣٨).

(٣) انظر: «المعرفة في الإسلام» (ص ٣١٥).

ومما يحسنُ التنبيهُ إليه: أن فطرةَ الإنسانِ على الإسلامِ هي فطرةٌ ضعيفة، يمكن التحوُّلُ عنها بفعلِ المؤثراتِ والموانعِ التي ذكرها اللهُ ﷻ، وذلك تحقيقًا للابتلاءِ والامتحانِ بالإيمانِ والكفر، وهي بهذا خلافُ الغرائزِ الأخرى التي خلقَ الإنسانَ عليها؛ فإنها قويةٌ لا يمكن تغييرها بسهولة؛ لأنها مناطُ حياةِ الإنسانِ بها.

(٤) وهي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾.

أي: لتكسبوا المعلومات، وتعقلوا الحقائق بهذه الحواس، فهذه الآية الكريمة قاطعةٌ للشغبِ في هذه المسألة قطعاً تاماً والله الحمد<sup>(١)</sup>.

ومما سبق تبين أن الآية لا تفيدُ هذا المبتدع في شيء، وأنها لم تكن خافيةً على السلفِ حينما قرروا ما قرروا - بناءً على الأدلة الصريحة الآتية - فطرية معرفة الله تعالى، وهي تكملُ منظومة رؤية السلف حول هذا الموضوع<sup>(٢)</sup>.

### الأمرُ الثاني: الأدلة على فطرية معرفة الله ﷻ:

الأدلة على فطرية معرفة الله تعالى كثيرة، أذكر شيئاً منها:

#### أ- من القرآن الكريم:

١ - قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وقد جزم كثيرٌ من الأئمة بأن الفطرة هنا هي الإسلام، وممن جزم بذلك: الإمامان: الزهري<sup>(٣)</sup>، والبخاري في «صحيحه»<sup>(٤)</sup>.

(١) «صحيح شرح العقيدة الطحاوية» للكوثري حسن بن علي السقاف (ص ٢٠٦).

(٢) انظر ما تقدم من كلام شيخ الإسلام في (ص ١٢٩٨ - ١٢٩٩).

(٣) رواه عنه الإمام البخاري في «صحيحه» (٣/ ٢٦٠)، ح (١٣٥٨) في الجنائز، باب إذا أسلم الصبي هل يصلّى عليه، وهل يُعرضُ على الصبي الإسلام؟.

(٤) (٣٧٢/٨) في كتاب التفسير، حيث قال: «باب: ﴿لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ لِدِينِ اللَّهِ... والفطرة: الإسلام»، ثم ذكر الحديث رقم (٤٧٧٥).

«ووجه دلالة الآية على فطرية التوحيد هو: أن الأمر بالاستقامة على الدين الحنيف اقترنَ ببيان أن ذلك هو مقتضى الفطرة التي فطر الله الناسَ عليها، وأن خَلَقَ الله للناسِ على تلك الفطرة سُنَّةً مطردة لا تبدلَ لها»<sup>(١)</sup>.

قال الإمام ابن جرير الطبري في هذه الآية: «يقولُ تعالى ذكره: فسدّد وجهك نحو الوجه الذي وجّهك إليه ربك يا محمد لطاعته، وهي الدين... ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾: يقولُ: صنعة الله التي خلقَ الناسَ عليها، ونصبت ﴿فَطَرَتَ﴾ على المصدرِ من معنى قوله: ﴿فَأَقَمَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾، وذلك أن معنى ذلك: فطرَ الناسَ على ذلك فطرةً، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهلُ التأويل»<sup>(٢)</sup>.

ثم ذكرَ عن ابن زيد ومجاهد أنهما فسّرا «الفطرة» بالإسلام<sup>(٣)</sup>. وأكّد شيخ الإسلام هذا الفهم، وذكرَ أن قوله تعالى: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ﴾ إضافةٌ مدح، وقد أمرَ نبيّه بلزومها، فعلمَ أنها الإسلام<sup>(٤)</sup>. وذكرَ الإمام ابن كثير في تفسير الآية نحو ما قاله ابن جرير،

(١) «المعرفة في الإسلام» (ص ٣٢٣).

(٢) «تفسير الطبري» المسمّى «جامع البيان في تأويل القرآن» (١٠/١٨٢ - ١٨٣).

(٣) المصدر السابق (١٠/١٨٣).

(٤) هذا تلخيصٌ لكلام شيخ الإسلام في «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٣٧٢)، وانظر: «رسالة في الكلام على الفطرة» - ضمن «مجموع الرسائل الكبرى» (٢/٣٣٦) -. وهذا التلخيصُ من الحافظ ابن حجر في «الفتح» (٣/٣٩٣)، ح (١٣٨٥)، نسبته إلى «بعض المتأخرين»، ويغلبُ على ظني أنه يريد شيخ الإسلام.



وزاد: «فإنه تعالى فطرَ خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره...»، ثم ذكرَ أحاديثَ كثيرةً تؤيد هذا المسلك<sup>(١)</sup>.

وأما قوله تعالى: ﴿لَا بُدَّيْلَ لِحَلْقِ اللَّهِ﴾: فمعناه: لدين الله، جزمَ بذلك كثيرٌ من أئمة السلف<sup>(٢)</sup>.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٦﴾ أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣]

والآية تقرر بوضوح أنّ الله تعالى قد أشهدَ جميعَ بني آدم على ربوبيّته، فأقرّوا له بذلك، وشهدوا جميعاً على أنفسهم بذلك.

وسواء كان هذا العهد والميثاق أزلياً قبل الخروج إلى الدنيا، أو كان المرادُ به عهد الفطرة التي ألزمها الله قلوبَ العباد - على خلافِ بين العلماء<sup>(٣)</sup> - فإنّ ذلك لا يؤثر في حدوث المعرفة، فالآية تقرر هذه القضيةَ تقريراً واضحاً<sup>(٤)</sup>.

(١) «تفسير ابن كثير» المسمّى: «تفسير القرآن العظيم» (٣/٤٤٢).

(٢) انظر: «صحيح البخاري» (٨/٣٧٢)، ح(٤٧٧٥)، «تفسير ابن جرير» (١٠/١٨٢ - ١٨٤)، «تفسير ابن كثير» (٣/٤٤٢) - كلاهما عند آية (٣٠) من سورة (الزمر) - «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٣٧٤ - ٣٧٧)، «فتح الباري» (٨/٢٩٣).

(٣) انظر التفصيلَ فيها في: «فطرية المعرفة» للدكتور أحمد سعد حمدان (٩٩ - ١٣٨).

(٤) انظر: «المعرفة في الإسلام» (ص٢٣٦)، «فرقة الأحباش: نشأتها، عقائدها، آثارها» للدكتور سعد بن علي الشهراني (١/١٤٩).

٣ - ومن ذلك: قوله تعالى حكايةً لحال الأنبياء مع أقوامهم  
 لَمَّا قَالُوا لَهُمْ: ﴿إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَنَا  
 إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ (٩) قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلَيْسَ اللَّهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿٩﴾  
 [إبراهيم: ٩ - ١٠].

والاستفهام في قوله: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ شَكُّ﴾ استفهام تقرير، مفاذه  
 النفي، أي: ليس في الله شك، وهو استفهام تقرير يتضمن تقرير  
 الأمم على ما هم مقرون به من أنه ليس في الله شك... (١).  
 وكان ردُّ الناسٍ واحدًا، وهو نفيُّ الشك في وجوده تعالى؛ لِمَا  
 تَقَرَّرَ فِي الْفِطْرِ السَّلِيمَةِ مِنَ الْإِقْرَارِ بِهِ وَعَبَّكُ (٢).

ف«ليس في الرسل من قال أول ما دعا قومَه: إنكم مأمورون  
 بطلب معرفة الخالق، فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه، فلم يكلفوا  
 أولًا بنفس المعرفة، ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة؛ إذ كانت  
 قلوبهم تعرفه وتقر به، وكل مولود يولد على الفطرة...» (٣).

٤ - كما ورد في كتاب الله وَعَبَّكُ الكثير من الآيات التي تبين أن

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣٣٩/١٦).

قال العلامة الشنقيطي - في «أضواء البيان» (٤١٤/٣) -: «إنَّ كَلَّ الْأَسْئَلَةِ  
 المتعلقة بتوحيد الربوبية استفهاماتٌ تقريريةٌ يرادُّ منها أنهم إذا أقروا رَتَبَ  
 لهم التوبيخ والإنكار على ذلك الإقرار؛ لأنَّ المقرَّ بالربوبية يلزمه الإقرارُ  
 بالالوهية ضرورة...»، وانظر: «جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في  
 تقرير عقيدة السلف» (١٠١/١ - ١٠٣).

(٢) انظر: «رسالة في الكلام على الفطرة - مجموعة الرسائل الكبرى لشيخ  
 الإسلام» (٣٣٧/٢)، «شرح العقيدة الطحاوية» (٢٥/١ - ٢٦).

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣٣٨/١٦).

الكفارَ والمشرِكين كانوا مقرّين لله بالربوبية، وأنه هو خالقهم وخالقُ السماواتِ والأرض، مما يدلُّ على أنهم مفطورون على معرفته والإيمانِ بوجوده، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف: ٨٧] (١).

٥ - ومن أقوى ما يُستدلُّ به على هذا الموضوع من القرآن: أن الأدلة العقلية على وجودِ الله تعالى الواردة في القرآن: لم تورَد أصالةً لتقرير هذا الأصل، وإنما «سيقت أصلاً لتقرير قضيتين:

الأولى: إفرادِ الله تعالى بالعبادة.

والثانية: الإيمان بالبعث والجزاء.

ونجد أن إثبات وجودِ الله تعالى يأتي ضمناً في الدلائل المسوقة لتقرير هاتين القضيتين، ولا تكادُ تجدُ آيةً متضمنةً لإثبات وجودِ الله: إلا وتكون مسوقةً أصلاً: إمّا للدلالة على توحيد العبادة، أو على البعث والجزاء.

ويمكن أن يستثنى من هذه القاعدة آياتٌ معدودة، جاءَ فيها قصدُ الاستدلالِ على الربوبية جلياً، وهي قوله تعالى: ﴿أَمْ حُلِفُوا مِنْ عَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، وكذلك الآيات التي فيها

(١) وانظر: (المؤمنون): (٨٤ - ٨٩)، (العنكبوت): (٦١ - ٦٣)، (الزمر): (٣٨)، وقد قرر الرازيُّ هذه الحقيقة تقريراً واضحاً مدعماً بالأدلة الكثيرة، وأطال في تقريره، وقد أحسن وأجاد، انظر: «المطالب العالية» (١/١٥٠)، وانظر تفصيلاً جيداً في هذا الموضوع في: «الماتريديّة» لشيخنا الدكتور شمس الدين السلفي رَحِمَهُ اللهُ (٣/١٧٤ - ١٧٦).

ذكرُ مناظرتي إبراهيم وموسى ﷺ مع النمرود وفرعون<sup>(١)</sup>.

وكذلك الشأن بالنسبة للدلائل توحيد الربوبية؛ فإن المتأمل لا يكاد يقف على آية تقتصر على الدلالة عليه دون أن تتضمن الدلالة على توحيد العبادة، ولا يمكن أن يُعدَّ هذا إهمالاً أو قصوراً في الاستدلال على وجود الله تعالى، وذلك للأمور الآتية:

أولاً: أن المستند الأكبر المعوَّل عليه في هذه القضية هو المعرفة الفطرية... والملاحظ على غالب ما ورد في القرآن من دلائل الربوبية: أنه جاء في صورة التنبيه والتذكير، وإثارة الفطر والعقول، وذلك أن معرفة الخالق والإقرار بربوبيته، بل وإرادته بالتأله ومحبته: كل ذلك كامنٌ في أعماق الفطرة، وإنما كان دور الدلائل الماثلة في ما خلق الله... أن تستثير هذه الفطرة من مكانها، وتزيل ما ران عليها فحال بينها وبين مقتضاها...»<sup>(٢)</sup>.

#### ب - بعض الأدلة من السنة:

١ - قوله ﷺ في الحديث المتفق عليه المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه - واللفظ للبخاري -: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»، يقول أبو هريرة رضي الله عنه: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا نَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّبْرُ

(١) انظر: سورة البقرة: (٢٥٨)، وسورة الشعراء: (٢٣ - ٢٨).

(٢) «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ١٩٣ - ١٩٤)، وانظر: «جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف» (١٠٠/١ - ١٠٣).

الْفَيْمِ ﴿ [الروم: ٣٠] <sup>(١)</sup> .

ولفظ مسلم في آخر الحديث: ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه:  
«واقرؤوا إن شئتم: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾» .

والمراد بـ«الفطرة» في الحديث هو الإسلام، قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى - : «وأشهرُ الأقوالِ: أنَّ المرادَ بالفطرة الإسلام، قال ابنُ عبد البر: وهو المعروفُ عندَ عاميةِ السلف، وأجمعُ أهلُ العلمِ بالتأويلِ على أنَّ المرادَ بقوله تعالى: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾: الإسلام، واحتجوا بقولِ أبي هريرة في آخر حديث الباب: اقرؤوا إن شئتم ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾...» <sup>(٢)</sup> .

ووجهُ دلالةِ الحديثِ على أنَّ معرفةَ الله تعالى وتوحيدهُ ثابتٌ في فطرةِ الإنسانِ منذ ولادته من وجوه:

(١) متفق عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» بالأرقام (١٣٥٨، ١٣٨٥، ٤٧٧٥، ٦٥٩٩)، واللفظُ المذكورُ هو في كتاب الجنائز، باب إذا أسلمَ الصبيُّ فمات، هل يُصلَّى عليه؟ وهل يُعرَضُ على الصبيِّ الإسلامُ؟ (٢٦٠/٣)، ح (١٣٥٨)، وأخرجه مسلمٌ في «صحيحه» (٢٠٤٧/٤)، ح (٢٦٥٨) في كتاب القدر، باب معنى «كل مولودٌ يولدُ على الفطرة...» .

(٢) «فتح الباري» (٢٩٢/٣)، ح (١٣٨٥)، وكلامُ الإمام ابن عبد البر في «التمهيد» (٧٢/١٨)، وقد نقله الحافظُ بتصرف، ونصُّ ابن عبد البر: «وقال آخرون: الفطرةُ ههنا: الإسلام، قالوا: وهو المعروف...»، ويلاحظ: أنَّ ابن عبد البر - رحمه الله تعالى - على خلاف ذلك، انظر ما سبق في (ص ١٢٩٩ - ١٣٠٠) .

أ - أن هذا الحديث مطابق لآية الروم السابقة، فقوله ﷺ: «ما من مولودٍ إلا يُولدُ على الفطرة»، يفيدُ أن هذه الفطرة يُولدُ عليها كلُّ الناس، وهذا العمومُ ثابتٌ في الآية الكريمة السابقة: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، ولهذا قرأ أبو هريرة رضي الله عنه هذه الآية بعد روايته للحديث المذكور<sup>(١)</sup>.

ب - قد وردَ في بعض ألفاظِ الحديثِ ما يدلُّ على أن المرادُ بهذه الفطرة: فطرةُ الإسلام، ومنها:

- روايةُ ابنِ نمير عن الأعمش: «ما من مولودٍ يُولدُ إلا وهو على الملة».

- وفي روايةٍ لأبي بكر عن معاوية عنه بلفظ: «إلا على هذه الملة حتى يبيِّنَ عنه لسانه».

- وفي روايةٍ أبي كريب عن أبي معاوية عنه بلفظ: «ليس من مولودٍ يُولدُ إلا على هذه الفطرة حتى يُعبَّرَ عنه لسانه»<sup>(٢)</sup>.

- وفي لفظِ حديثِ الأسود بن سريع رضي الله عنه: «ما من مولودٍ يُولدُ إلا على فطرة الإسلام حتى يُعرب، فأبواه يهودانه...»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٣٧٢/٨)، «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص١٣٦).

(٢) ذكرَ هذه الألفاظَ كلُّها الإمامُ مسلم في «صحيحه» (٢٠٤٨/٤)، ح(٢٦٥٨/٢٣/....) في القدر، باب معنى «كل مولودٍ يُولد على الفطرة».

(٣) رواه ابنُ حبان في «صحيحه» (٢٩٠/١)، ح(١٣٢) في كتاب الإيمان، باب الفطرة، وصححه أحمد شاکر في تحقيقه لـ«صحيح ابن حبان» (١٣٢/١ - ٣٠٠).

وهذه الألفاظ في الحديث تدلُّ أنه «حيث جاءت الفطرة في كلام رسول الله ﷺ فالمرادُ بها فطرة الإسلام لا غير»<sup>(١)</sup>.

ج - أن لفظ «الفطرة» حيث جاءت مطلقةً معرّفةً باللام لا يُرادُ بها إلا فطرة التوحيد والإسلام، وهي الفطرة الممدوحة، ولهذا جاء في حديث الإسراء: «لَمَّا أَخَذَ النَّبِيُّ ﷺ اللَّبْنَ قِيلَ لَهُ: أَصَبْتَ الْفِطْرَةَ»<sup>(٢)</sup>، وَلَمَّا سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُؤَذِّنَ يَقُولُ: (الله أكبر، الله أكبر)، قال ﷺ: «على الفطرة»<sup>(٣)</sup>.

د - أن الصحابة والتابعين فهموا من الحديث أن المراد بالفطرة: الإسلام، كما سبقَ كلامُ أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عقب الحديث، وكما سبقَ كلامُ الزهري، وهم أصحُّ الناسِ فهمًا، وأعرفُهم بمقاصدِ كلام رسول الله ﷺ، ولا سيما وأنه لا يُعرف لهم مخالفٌ في هذا

(١) «تهذيب السنن» لابن القيم (٨٢/٧).

(٢) متفقٌ عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» في مواضع، منها: في مناقب الأنصار، باب المعراج (٧/٢٤١ - ٢٤٢)، ح (٣٨٨٧)، وأخرجه مسلمٌ في «صحيحه» (١/١٤٩ - ١٥١)، ح (١٦٤)، كلاهما عن أنس بن مالك، عن مالك بن صعصعة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا.

قال النوويُّ في شرحه لصحيح مسلم (٢/٢١٢): «فسرّوا الفطرة هنا بالإسلام والاستقامة...»، وقال الحافظُ ابنُ حجرٍ في «الفتح» (٧/٢٥٥) في شرح الحديثِ نفسه: «فقال: هي الفطرة التي أنت عليها؛ أي: دين الإسلام».

(٣) أخرجه مسلمٌ في «صحيحه» (١/٢٨٨)، ح (٣٨٢) في الصلاة، باب الإمساك عن الإغارة على قومٍ في دار الكفر إذا سُمِعَ فيهم الأذان. قال الإمامُ النوويُّ في شرحه لـ«صحيح مسلم» (٤/٨٤): «قوله ﷺ على الفطرة؛ أي: على الإسلام».

الفهم، فأشبه الإجماع على أنّ دلالة الحديث هو ما تقدّم.

ومما يؤكد هذا الفهم من الصحابة رضي الله عنهم: أنهم سألوا عقب هذا الحديث عمّن يموت من أطفال المشركين وهو صغير، وذلك لوجود ما يُغيّر تلك الفطرة المستقيمة، ولو لم يكن هناك ما يُغيّر تلك الفطرة لما سألوه، فدلّ على أنهم فهموا أنّ المراد بالفطرة الإسلام<sup>(١)</sup>.

والأدلة على أنّ المراد بالفطرة هي فطرة الإسلام في هذا الحديث كثيرة لا يتسع لها المكان، وقد أفاض فيها شيخ الإسلام<sup>(٢)</sup>، كما أنّ تلميذه ابن القيم قد خصّص الباب الثلاثين (وهو الأخير) من كتابه «شفاء العليل» للحديث عن الفطرة ومعناها، وأنها لا تنافي القضاء والقدّر بالشقاوة والضلال<sup>(٣)</sup>، وفيه تفصيل رائع عن الفطرة.

٢ - حديث عياض بن حمّار المجاشعي رضي الله عنه<sup>(٤)</sup> قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم في خطبته: «ألا إنّ ربّي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علّمني يومي هذا: كلّ مالٍ نحَلْتُهُ عبداً حلالاً، وإنّي خلقتُ عبادي حنفاءً كلّهم، وإنهم أتتهم الشياطينُ فاجتالتهم<sup>(٥)</sup>» عن

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٣٧١)، وانظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص١٣٨).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» المجلد الثامن.

(٣) «شفاء العليل» (٢/٢٩٧ - ٣٤٣).

(٤) هو: التميمي المُجاشعي - قبيلة من تميم بن دارم - صحابي سكن البصرة، وعاش إلى حدود الخمسين. ترجمته في: «تهذيب الكمال» (٢٢/٥٦٥)، «الإصابة» (٤/٦٢٥) برقم (٦١٤٣).

(٥) أي: استخفّتهم، فجالوا معهم في الضلال، يُقال: جال واجتال: إذا =



دينهم...»<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث يدلُّ على أن الإنسان مولودٌ على فطرة الإسلام والتوحيد، وأمّا الشرك فهو طارئٌ عليه من الخارج، من وجهين:

**الأول:** أن الله تعالى خلقَ الناسَ حنفاءً، والحنفُ: الاستقامة، والحنيفُ: المستقيم، كما في قوله تعالى: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ [الحج: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧]، فالحنيفُ هو الموحدُ، والحنفاءُ هم المسلمون<sup>(٢)</sup>.

ويؤيد هذا المعنى: زيادةُ محمد بن إسحاق، عن ثور بن يزيد، عن المجاشعيّ، وفيه: «إنَّ الله خلقَ آدمَ وبنيه حنفاءً مسلمين...»<sup>(٣)</sup>.

**الثاني:** أن قوله: «وأنهم أتتهم الشياطينُ فاجتالتهم عن دينهم» صريحٌ في أن الدينَ المقصودَ به هنا هو ما خلقوا عليه من الحنيفية، ثم اجتالتهم الشياطينُ عنه بعد ذلك بعد أن كانوا على الدين

= ذهبَ وجاء، ومنه الجولانُ في الحرب. «النهاية في غريب الحديث» (٣١٧/١ - جول).

(١) هذا جزءٌ من حديثٍ طويلٍ أخرجه مسلمٌ في «صحيحه» (٢١٩٧/٤)، ح (٢٨٦٥) في كتاب الجنةِ وصفةِ نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يُعرفُ بها في الدنيا أهلُ الجنةِ وأهلُ النار، وأحمدٌ في «مسنده» (١٦٢/٤) [٢٩/٣٢ - ٣٤]، ح (١٧٤٨٤) من الطبعة المحققة، وانظر تخريجه هناك.

(٢) انظر: معاني «الحنيف» في القرآن: «المفردات» للراغب الأصفهاني (ص ١٣٣ - حنف).

(٣) رواه ابنُ عبد البر بإسناده في «التمهيد» (٧٣/١٨)، وجوّدَ إسناده، وذكرَ لابن إسحاق متابعًا، وهو بكرٌ بنُ مهاجر.

والتوحيد<sup>(١)</sup>.

هذا، وقد ذكرَ شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - جملةً من الأدلة العقلية أيضًا، التي تدلُّ على صدق ما أخبر به رسولُ الله ﷺ من أن كلَّ مولودٍ على فطرة الإسلام<sup>(٢)</sup>.

## المقام الثاني

### منهج التفتازاني في معرفة الله تعالى

عرفنا فيما سبقَ مذهبَ أهلِ السُّنة والجماعة في فطرية معرفة الله تعالى، كما اطلعنا على بعض أدلتهم على ذلك من الكتابِ والسُّنة. أمَّا المتكلمون، من المعتزلة، ومن تبعهم من الأشاعرة والماتريديَّة: فقد ذهبوا إلى أن معرفة الله تعالى ليست فطرية، ولذلك أوجبوا النظرَ العقليَّ لِيَتَوَصَّلَ به إلى معرفة الله ﷻ، وذكروا أن الموجبَ للنظر العقليِّ هو الشرع!

قال التفتازاني في هذا الموضوع - في «المقاصد» -:

«المبحث الرابع: في التوصلِ بالنظرِ إلى معرفة الله تعالى»، قال:

«لا خلافَ بين أهلِ الإسلامِ في وجوبِ النظرِ في معرفة الله تعالى؛ لكونه مقدمةً للمعرفة الواجبة مطلقاً<sup>(٣)</sup>، أمَّا عندنا: فبالشرع،

(١) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السُّنة والمتكلمين» (ص ١٤٢ - ١٤٣).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٤٥٦ - ٤٦٨)، وكذلك الإمام ابن أبي العز الحنفي في «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٣٤ - ٣٥).

(٣) يُحْتَرز بالمطلق عن المقيد، مثل الزكاة، فإنها واجبة مقيدةً بحصول النصاب، فلا تجب عند عدم النصاب. انظر: «مطالع الأنظار شرح طواع الأنوار» (ص ٣٤).

بالنصّ والإجماع؛ إذ حكمُ العقلِ معزولٌ لِمَا سيُجيءُ، وأمّا عند المعتزلة: فعقلاً...»<sup>(١)</sup>.

وقال في الشرح: «أمّا كونُ النظرِ مقدوراً فظاهر، وأمّا توقُّفُ المعرفةِ عليه: فلأنها ليست بضرورية، بل نظرية، ولا معنى للنظريِّ إلا ما يتوقَّفُ على النظرِ ويتحصَّلُ به.

وأما وجوبُ المعرفةِ: فعندنا بالشرع، للنصوصِ الواردةِ فيه<sup>(٢)</sup>، والإجماعِ المنعقدِ عليه، واستنادِ جميعِ الواجباتِ إليه<sup>(٣)</sup>، وعند المعتزلةِ بالعقل...»<sup>(٤)</sup>.

وقال: «هذا، والحقُّ: أنّ المعرفةَ بدليلٍ إجماليٍّ، به يرفعُ الناظرُ عن حضيضِ التقليدِ: فرضُ عينٍ لا مخرجَ عنه لأحدٍ من المكلفين، وبدليلٍ تفصيليٍّ يتمكَّنُ معه من إزاحةِ الشُّبهِ وإلزامِ المنكرين، وإرشادِ المسترشدين: فرضُ كفايةٍ لا بدَّ من أن يقومَ به

(١) «مقاصد الطالبين» له (٢٦٢/١).

(٢) أين تلك النصوص التي أوجبت «النظر الكلامي»!؟

(٣) يوضحه أحدُ المتأثرين بعلم الكلام من الحنابلة - وهو: أبو الفرج صدقة بن الحسين - قائلاً: «والدليلُ على أنّ النظرَ أولُ الواجباتِ هو أنّ سائرَ الواجباتِ، من الصلاة والصيام، إنما يوجد بعد المعرفة؛ لأنه إنما يصح أن يتقرَّبَ إلى الله من يعرفه، فصارت المعرفةُ متقدِّمةً على سائرِ الواجباتِ، والنظرُ متقدمٌ على المعرفة؛ لأنه طريقٌ إليها، وطريقُ الشيءِ متقدِّمٌ عليه، فصحَّ أنّ النظرَ متقدِّمٌ على كلِّ شيءٍ واجبٍ». نقله شيخُ الإسلام في «الدرء» (٢٦/٨) عن صدقة المذكور، عن كتابه «محجة الساري في معرفة الباري»، ولم أطلع على هذا الكتابِ مطبوعاً أو مخطوطاً.

(٤) «شرح المقاصد» له (٢٦٣/١).

البعض»<sup>(١)</sup>.

والمراد بـ«النظر» هنا: هو «النظر في الأدلة؛ ليتوصل بها إلى المعرفة»<sup>(٢)</sup>.

وقد صرّح المتكلمون بأنّ «معرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقل»، واستدلوا لذلك بأنّ ما عدا حجة العقل «فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيءٍ منها على الله والحال هذه: كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز»<sup>(٣)</sup>.

فخلاصة النظر هنا عندهم: هو النظر العقلي في الأعراض، وملازمتها للأجسام، دون اعتماد على الوحي.

يقول شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - عن هؤلاء وعن طريقتهم في إثبات وجود الله تعالى: «جعلوا ذلك نظراً مخصوصاً، وهو النظر في الأعراض، وأنها ملازمة للأجسام، فيمتنع وجود الأجسام بدونها»<sup>(٤)</sup>.

وقد أوجبوا هذا النظر على كلِّ أحد، ليتوصل به إلى إثبات الصانع، بل جعلوه أول واجب على المكلف.

يقول التفازاني في ذلك: «اختلفوا في أول الواجبات... فقال

(١) المصدر السابق (١/٢٦٦).

(٢) «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ص ٤٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٨٨).

(٤) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦/٣٢٩)، وانظر: «النبوات» (١/٢٥٥)، «قضية الألوهية» (ص ٩٤). وسيأتي شرح هذا الدليل

- إن شاء الله تعالى -

الشيخ<sup>(١)</sup>: هو معرفة الله تعالى؛ لكونها مبنى الواجبات، وقال الأستاذ<sup>(٢)</sup>: هو النظر في معرفة الله تعالى؛ لِمَا مرّ من كونه المقدمة، وقال القاضي<sup>(٣)</sup> والإمام<sup>(٤)</sup>: هو القصد إلى النظر؛ لتوقّف النظر عليه<sup>(٥)</sup>.

(١) هو: أبو الحسن الأشعري.

(٢) هو: أبو إسحاق الإسفراييني، تقدمت ترجمته.

(٣) هو: أبو بكر الباقلاني، تقدمت ترجمته.

(٤) هو: فخر الدين الرازي، تقدمت ترجمته.

(٥) مما يدلُّ على تهاوت قول المتكلمين في أول واجبٍ على المكلف: اختلافهم في ذلك، وعدم اتفاقهم على قول واحد، وقد ذكرَ الباجوري في ذلك اثني عشر قولاً (انظر: «تحفة المرید على جوهرة التوحيد» (ص ٢٠ - ٢١))، وقد اختلفوا في أمورٍ أخرى كثيرة تتعلق بهذا الأصل الباطل، وقد استعرضَ بعضُها شيخ الإسلام في «الدرء» (٧/٤٠٨).

وهذا الأمر واضح - والله الحمد - لا يحتاجُ إلى مزيدٍ تدليل؛ إذ من المستبعد أن يكون أول الواجب على المكلف بهذا الوضع من التعقيد، بحيث يفتحُ المكلف عينه على كم هائل من الآراء في أول الواجب عليه، فكيف به الأمر بالواجبات التي تنتظره بعد هذا الواجب؟!

ومع ذلك: نرى بعض المفتونين بالفلسفة والعقل الفلسفي يعتبرُ هذا الاختلاف دليلاً على عبقرية أولئك المتكلمين، ومن أولئك الدكتور سليمان دنيا، حيث ذكرَ الأقوال المختلفة في أول الواجب على المكلف نقلاً عن «المواقف» للإيجي، ثم قال: «هكذا يستوعبُ مفكرو الإسلام كلَّ الصورِ الممكنة التي تصلحُ بدايةً لسلوك طريق البحث لمعرفة الحق في أمر الكونِ وخالفه، ليجعلوها أول الواجبات...»، ثم ذكرَ تبريراتٍ للأقوال المذكورة فيه، ثم قال: «فانظر: هل ترك مفكرو الإسلام فرضاً أو احتمالاً دون أن يلجوه، ودون أن يفتحوا بابَه أمام كلِّ باحث؟ فهل =

وراء هذه الحرية الفكرية الواسعة مطلبٌ لمستزيد؟».

ثم قال: «وتمشياً مع قاعدة «أنَّ العقلَ أساسُ الدين» أيضاً: قرَّر علماء الإسلام أنَّ ما يردُّ من النصوصِ الدينيَّةِ مخالفاً لصريحِ العقل: يُعفى المكلَّفون من الأمرِ باعتقادِ ظاهره... ولعلَّ الإسلامَ قد كفلَ للعقل من الاحترامِ فوقَ ما يكفلُ له البشرُ، فالحريةُ العقليَّةُ في شرائعِ البشرِ حقٌّ لِمَن أرادَ أن يُزاوِلَها، لكنها في شريعةِ الإسلامِ واجبٌ مفروضٌ على الناسِ أن يُزاوِلوها، وقد مرَّ معنا نصُّ «المواقف» في هذا الشأن، وأنَّ النظرَ العقليَّ أو الشكَّ فرضٌ يُفرضُه الإسلامُ على القادرِ عليه، بل هو أولُ فرضٍ يُطالبُ به الإنسانُ، ولم يأتِ أصحابُ المواقفِ بهذا الرأيِ من عندِ أنفسهم، بل عبَّروا به عن توجيهاتِ القرآنِ الساميةِ في هذا الشأن: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾...».

قلت: هكذا يرى هذا المفتونُ - وكثيرٌ غيره - أنه يحقُّ له أن يكون ممثلاً للإسلامِ بمجردِ التلمذةِ على بعضِ الفلاسفةِ والمتكلمين، وهذه المشكلةُ التي وقعَ فيها هذا الدكتورُ ناتجةٌ عن شعوره - وأمثاله - بالانهازيةِ الجامعةِ أمامَ الفلاسفةِ والمتفلسفةِ، الذين يرون لأنفسهم حقَّ «احتكار» العقل، وعدم الاعترافِ به لأحدٍ إلا لِمَن كان له صلةٌ بهم، فإنه يُعترفُ له به بقدرِ قرْبِهِ منهم.

وهؤلاء «المفكرون» الذين يرى الدكتورُ أنَّ لهم الحقَّ في «إعفاء» المكلَّفِ من بعضِ النصوصِ الشرعيَّةِ بحجةِ مصادمتِها للعقل: هم - كلُّهم - واقعون في هذا الضغيطِ النفسيِّ أمامَ الفلاسفةِ، ولذلك يكادُ بعضهم يعلنُ بكونِ العقلِ هو الرسول، وقد صدقَ الإمامُ أبو المظفرِ السمعانيُّ في ردِّه على المتكلمين أنهم «جعلوا عقولَهم دعاءً إلى الله تعالى، ووضعوها موضعَ الرسلِ فيما بينهم، ولو قال قائلٌ: لا إلهَ إلاَّ الله، عقلي رسولُ الله: لم يكن مستنكراً عند المتكلمين من جهةِ المعنى». «فصول من كتاب الانتصار لأهل الحديث» (ص ٧٧ - ٧٨).

والحقُّ: أنه إن أُريدَ أولُ الواجباتِ المقصودةِ بالذاتِ: فهو المعرفة، وإن أُريدَ الأعمُّ: فهو القصدُ إلى النظر...»<sup>(١)</sup>.

وقال عبد الرحمن النيسابوري (ت ٤٧٨هـ)<sup>(٢)</sup>: «أولُ واجبٍ على المكلف: القصدُ إلى النظرِ الصحيح، المؤدِّي إلى العلم بحدوث العالم، وإثباتِ العلمِ بالصانع، والدليلُ عليه: إجماعُ العقلاء على وجوبِ معرفةِ الله تعالى، وعلمنا عقلاً: أنه لا يُعلمُ حدوثُ العالم، ولا الصانع: إلَّا بالنظرِ والتأمُّل، وما لا يُتوصَّلُ إلى الواجبِ إلَّا به فهو واجبٌ»<sup>(٣)</sup>.

وقال الآمدي (ت ٦٣١هـ): «أجمعَ أكثرُ أصحابنا، والمعتزلة، وكثيرٌ من أهلِ الحقِّ من المسلمين: على أنَّ النظرَ المؤدِّي إلى معرفةِ الله تعالى واجب، غير أنَّ مدركَ وجوبه عندنا الشرعُ، خلافاً للمعتزلة في قولهم: إنَّ مدركَ وجوبه العقلُ دون الشرع»<sup>(٤)</sup>.

(١) «مقاصد الطالبين» مع شرحه (١/٢٧١ - ٢٧٢).

(٢) هو: أبو سعد، عبد الرحمن بن مأمون بن علي، المعروف بـ(المتولي)، الشافعي، النيسابوري (٦ أو ٤٢٧ - ٤٧٨هـ)، من تلاميذ عبد الغفار الفارسي، من أئمة الشافعية، وممن درس في النظامية، ترجمته في: «وفيات الأعيان» (٣/١٣٣)، «السير» (١٨/٥٨٥)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٥/١٠٦)، «طبقات الشافعية» للإسنوي (١/٣٠٥).

(٣) «الغنية في أصول الدين» له (ص ٥٥ - ٥٦).

(٤) «أبكار الأفكار» (١/١٥٥).

## المقام الثالث

## نقدُ منهج التفتازاني في المعرفة والنظر

## المدخل :

من الملاحظ: أنّ مسألة «معرفة الله ﷻ» وقضية «النظر» العقلي متلازمتان ومتشابتان هنا، سواء كان عند السلف أو المخالفين، ولكن يختلف حكمهما عند السلف والمخالفين بالنظر إلى مكانتهما عند كل فريق:

فبما أنّ معرفة الله ﷻ فطريّة عند السلف: يرون أنّ هذه المسألة لا تحتاج - في الأصل - إلى نصب الأدلة والاستدلال لها، وإنما يُنطلق من حيث كان انطلاق الرسل - عليهم الصلاة والسلام - بناءً على وجود قاعدة نفسية، وأساس فطريّ يجب أن يكون أساساً ومرجعاً لمعرفة الله ﷻ.

فلا يمكن أن تكون المعرفة قد وجب على المكلفين تحصيلها وهم قد وُلدوا عليها؛ لأنه لو كان الأمر كذلك: لكان من تحصيل الحاصل.

وعلى هذا: فليس أول واجب هو تلك المعرفة، ولا النظر العقليّ للتوصل إليها، بل أول واجب على المكلف هو مقتضى تلك المعرفة الحاصلة عنده، وهو إفراد الله تعالى بالعبادة.

أما المتكلمون: فلما أنكروا فطريّة تلك المعرفة: جعلوا أول واجب على المكلف هو المعرفة، أو النظر الموصول إليها.

وقد سبقت أقوال التفتازاني وغيره من المتكلمين في كون المعرفة نظرية، وأنّ السبيل إليها هو النظر العقليّ، وهو واجب لكون مقدمة للواجب.



وسأتحدث - إن شاء الله تعالى - فيما يلي عن أمورٍ ثلاثة:

١ - نقده في رأيه في معرفة الله ﷻ.

٢ - نقده في إيجابه النظرَ العقلي.

٣ - ثم أشير إلى مذهبِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعة في أولِ واجبٍ على المكلف.

### الأمر الأول: نقده في رأيه في معرفة الله ﷻ:

لم يزد التفتازاني في هذا الأمرِ على تقريره: أن معرفة الله تعالى واجبةٌ مطلقاً، وأنها نظريةٌ لكونها تتوقفُ على النظرِ وتُحصَلُ به.

وكلُّ هذا خطأ مردودٌ عليه، وقد سبقت من أدلة أهلِ السُّنَّةِ والجماعة في كون معرفة الله ﷻ فطريةً: ما تكشف خطأ التفتازاني وغيره من المتكلمين في هذه المسألة، فالمسألة لا تحتاجُ إلى مزيدِ تقرير.

إلا أنني أرى أنه من الضروريّ الإشارةُ إلى أمرين مهمّين يتصلان بالموضوع:

الأمر الأول: أنّ القولَ بنظرية معرفة الله ﷻ وأنها ليست فطريةً: هو في الأصلِ قولُ المعتزلة، فهم الذين عرّف عنهم هذا القول، ثم قلدهم المتكلمون الآخرون، وقد اعترفَ بذلك بعضُ كبارهم صراحةً، ومن ذلك ما قاله أحدُ أئمة الأشاعرة أبو جعفر السَّمْناني<sup>(١)</sup>: «إنَّ هذه

(١) هو: العلامة محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد السَّمْناني، الحنفي

(٣٦١ - ٤٤٤هـ): من تلاميذ الإمام الدارقطني، وشيوخ الخطيب

البغدادي، قال عنه الخطيب: «كتبت عنه، وكان ثقة، عالمًا، فاضلاً، =

المسألة بقيت في مقالة الأشعريّ من مسائل المعتزلة»<sup>(١)</sup>.

ويؤكدُه قولُ الآمديّ السابق «أجمع أكثر أصحابنا والمعتزلة... على أنّ النظر المؤدّي إلى معرفة الله تعالى واجب، غير أنّ...»<sup>(٢)</sup>.

= سخياً، حسن الكلام، عراقيّ المذهب، ويعتقدُ في الأصول مذهب الأشعريّ»، وهو قاضي الموصل، كان من خواص تلاميذ الباقلانيّ، ومقدّم الأشاعرة في وقته، ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١/٣٥٥)، «تبيين كذب المفتري» (ص ٢٥٩)، «السير» (١٧/٦٥١)، «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٣/٥٧)، «تاج التراجم» (ص ٦١)، «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» (ص ٢٦٢ - ٢٦٣).

نكتة: صرّح كثيرٌ من العلماء أنّ السمنانيّ هو الوحيد الذي كان أشعريّاً مع كونه حنفيّاً المذهب؛ إذ أنّ المعروف بالاستقراء: أنّ المنتسبين للمذهب الحنفي يكونون ماتريديّة، ولذلك كان شيخه الباقلانيّ يُمازحه ويقول: «إنه مؤمن آل فرعون»؛ يعني: أنه الأشعريّ الوحيد بين الحنفية. انظر: مقدمة الكوثري لكتاب «الإنصاف» للباقلاني (ص ٧)، «الماتريديّة» للدكتور شمس الدين السلفي (١/٤٠٨ - ٤٠٩).

وأما «السّمْنانيّ»: فقد ضبطه الأكثرون بكسر أوله، وسكون الميم، وانفرد السمعانيّ بضبطه بفتح الميم، وهو نسبةٌ إلى مواضع، والذي نُسب إليه المترجم هو في العراق، ولم أهدد إلى موقعه الآن، و«سمنان» مدينة واقعة إلى الشرق من طهران، وليست هي المرادة هنا. انظر: «الأنساب» (٣/٣٠٦)، «اللباب في تحرير الأنساب» (٢/١٤١)، «ذيل تكملة الإكمال» لابن العمادية (١/٣٧٨).

(١) نقله عنه شيخ الإسلام في «الدرء» (٧/٤٠٧)، والحافظ ابن حجر في «الفتح» (١/٩٠)، ح (٢٠)، (١٣/٣٦١)، ح (٧٣٧٥).

(٢) انظر ما سبق في (ص ١٣١٧).

الأمرُ الثاني: ومما يدلُّ على مزيد اضطرابِ الأشاعرةِ والماتريديَّة: أنَّ المعتزلةَ كانوا منسجِمين مع مبادئهم حينما ذهبوا إلى كون المعرفة نظرية، وإيجابِ النظرِ لتحقيقِها، أمَّا الأشاعرةِ والماتريديَّةُ فقد تابعوهم في هذه المسألةِ لمجردِ التقليد، مناقضين بذلك أصولهم المقررة، وذلك: أنَّ قولَ المعتزلةِ «في إيجابِ النظرِ العقليِّ لمعرفةِ الله تعالى ونفيِ إمكانِ أن تكونَ معرفةُ الله ضروريَّةً: متفرِّعٌ عن قولهم في القدر، حيث إن العبدَ عندهم مستقلٌّ بفعله، وأنه لا يُثابُ إلا على فعله، وقد رتبوا على ذلك: أنَّ معرفةَ الله لو كانت ضروريَّةً لَلزَمَ أن يُثابَ العبدُ على غير فعله؛ لأنَّ المعارفَ الضروريَّةَ ليست من كسبِ العبد، وإنما هي لازمةٌ للنفسِ لزومًا ضروريًّا بحيث لا يمكن الانفكاكُ عنها، فإذا لزمَ أن تكونَ المعرفةُ من فعلِ العبد: لم يمكن أن تكونَ ضروريَّةً، وإذا لم تكنَ ضروريَّةً: لزمَ أن تكونَ نظريَّةً حتى تكونَ من كسبه»<sup>(١)</sup>.

يقولُ القاضي عبد الجبار في تقرير هذا الأصل: إنَّ النظرَ والمعرفةَ عند المعتزلةِ «إنما يكونان لطفًا إذا كانا من فعلِ المكلف، فلا يُجوزون أن يضطرَّ الله تعالى أحدًا من المكلفين إلى المعارف»<sup>(٢)</sup>.

ويقولُ شيخُ الإسلام: «المعتزلةُ كانوا هم أئمةَ الكلام في وجوبِ النظرِ والاستدلالِ بطريقةِ الأعراضِ والأجسامِ وما يتبعُ ذلك، وصاروا يقولون: إنَّ الإيمانَ لا يمكنُ أن يحصلَ للعبدِ

(١) «المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها» (ص ٢٦٣).

(٢) «المغني في أبواب العدل والتوحيد» له (١٢/٥١٢ - ٥١٣).

بدون اكتسابه، فلا يمكنُ عندهم أن يحصلَ بعلمٍ ضروريٍّ يجعلُهُ الله في قلبِ العبدِ، ولا بإلهامٍ وهدايةٍ منه يختصُّ بها من يشاء من عباده... والمعتزلةُ يقولون: إنَّ الإيمانَ إذا كان موهبةً من الله تعالى للعبدِ وتفضلاً منه عليه: لم يستحقَّ العبدُ الثوابَ<sup>(١)</sup>.

ومن المعروفِ أنَّ الأشاعرةَ والماتريديَّةَ لا يُوافقون المعتزلةَ على أصلهم المذكورِ في القدرِ والإيجابِ العقلي، ويُناقضونهم تمام المناقضة، ولكنهم، مع ذلك، وافقوهم على هذا الأصلِ، فقالوا بإيجابِ النظرِ.

ولأجلِ هذا صرَّحَ السمنانيُّ المذكورُ بكونِ هذه المسألةِ معتزليةً بقيت في مقالةِ الأشعري، والحقُّ لا يتعدَّى ما قاله.

### الأمرُ الثاني: نقدهُ في إيجابِ النظرِ العقلي:

تقدّمَ كلامُ التفتازانيِّ، والنيسابوريِّ، والآمديِّ، في بيانِ حكمه، وأنه أولٌ واجبٌ على المكلفِ.

ومما يتصلُ بهذا الموضوع: حكمٌ من آمنَ بدونِ النظرِ والاستدلالِ، وهذه المسألةُ هي المسألةُ المعروفةُ في كتبِ الكلامِ بمسألةِ «إيمانِ المقلِّد»، والمقلِّدُ عندهم كلُّ من كان قاصراً عن النظرِ والاستدلالِ، وقد اختلفوا في إيمانه اختلافاً عريضاً، وبقطعِ النظرِ عن صحيحِ أقوالهم من سقيمها، إلّا أنَّ طريقةَ طرحهم للموضوعِ،

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٤٦٠)، وانظر الردَّ على المعتزلة في هذا الأمرِ في: «المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها» (ص ٢٦٤ - ٢٦٥).

وتفاصيلهم المتجاذبة فيه: يدلُّ على تهوُّرهم في هذا الموضوع، ومدى اغترارهم بمبادئهم الباطلة، إذ بلغ بهم الأمرُ إلى الاختلافِ في إيمانِ جمهرة الأمة.

أما ما رجَّحه أكثرُ المتكلمين في هذا الموضوع: فقد بيَّنه التفتازانيُّ بقوله: «ذهبَ كثيرٌ من العلماء، وجميعُ الفقهاء، إلى صحةِ إيمانِ المقلِّد، وترتَّبِ الأحكامُ عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه أبو الحسن والمعتزلةُ وكثيرٌ من المتكلمين.

حجةُ القائلين بالصحة: أنَّ حقيقةَ الإيمانِ هو التصديق، وقد وُجِدَتْ من غيرِ اقترانٍ بموجبٍ من موجبات الكفر»<sup>(١)</sup>.

ومسألةُ «النظر» طويلةٌ الذيل، بنى المتكلمون عليها كثيراً من أصولهم، وهي بدايةُ علم الكلام المذموم، ولذلك قال الرازيُّ في تفسيره «الكبير» عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسَ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]:

«اعلم: أنه سبحانه لما أمرَ بعبادة الربِّ: أردفه بما يدلُّ على وجودِ الصانع، وهو خلقُ المكلفين، وخلقُ من قبلهم، وهذا يدلُّ على أنه لا طريقَ إلى معرفةِ الله تعالى إلا بالنظرِ والاستدلال، وطعن قومٌ من الحشويَّة في هذه الطريقة، وقالوا: الاشتغالُ بهذا العلم بدعةٌ، ولنا في إثباتِ مذهبنا وجوهٌ نقليةٌ وعقليةٌ...»<sup>(٢)</sup>.

وقد تقدَّم نصُّه بطوله عند بيان مصادر التفتازانيِّ في شرعية علم الكلام، وقد نصَّ الرازيُّ في كلامه عن علم الكلام: «أنَّ الأنبياءَ

(١) «شرح المقاصد» (٢١٨/٥).

(٢) «التفسير الكبير» للرازي (١/٣٢٣).

بأسرهم ما جاؤوا إلّا بالأمرِ بالنظرِ والاستدلال»<sup>(١)</sup>.

ومن هذا البابِ نرى كثيراً من أئمة علم الكلام لا يخصصون مبحثاً مستقلاً للحديث عن شرعية علم الكلام، وإنما يتحدثون عن ذلك في مبحث «النظر»، كما رأينا ذلك عند الرازي، وكما سلك ذلك الأمدئي في «الأبكار»<sup>(٢)</sup>، بل لم أجد من أفرد الحديث في علم الكلام بحديث شامل عنه في مقدمة كتاب مؤلف في علم الكلام قبل الإيجي (ت ٧٥٦هـ)<sup>(٣)</sup>، فإنه أول من رأيته ابتداء كتابه «المواقف»<sup>(٤)</sup> بالحديث عن أهمية علم الكلام وما يتعلق به، وتبعه تلميذه التفازاني<sup>(٥)</sup>، ثم تتابع عليه المتأخرون.

وسيقصرُ حديثي عن النظرِ هنا في المسائل الآتية:

١ - أدلة الموجبين للنظرِ ومناقشتها.

٢ - وجوه أخرى تدلُّ على بطلان دعوى التفازاني رَحِمَهُ اللهُ.

(١) المصدر السابق (١/٣٣١).

(٢) (١/١٥٩ - ١٦٧).

(٣) إلّا ما كان من أبي اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوي الماتريدي (ت ٤٩٣هـ)، فإنه ابتداء كتابه «أصول الدين» بيان اختلاف العلماء في تعلم علم الكلام وبيان الراجح عنده، انظر: (ص ٣ - ٥)، وإلّا ما كان من السمرقندي (ت بعد ٦٩٠هـ)، فإنه بدأ كتابه «الصحائف الإلهية» بمقدمة تشتمل على فصلين، خصص الأول منهما للحديث عن ماهية علم الكلام وموضوعه، انظر منه: (٦٥ - ٦٦)، ولكن هذه الشذرات تبقى قاصرة عن بلوغ ما فعله الإيجي في مقدمة كتابه «المواقف».

(٤) (ص ٧ - ٩).

(٥) «المقاصد» وشرحه (١/١٦٣ - ١٨٦).

٣ - مذهبُ أهلِ السُّنَّةِ والجماعة في أولِ واجبٍ على المكلّف.

### المسألة الأولى

#### أدلة التفتازانيّ على إيجابِ النظر، ونقدها

لخصّ التفتازانيّ أدلته في إيجابِ النظرِ بقوله: «لا خلاف بين أهلِ الإسلام في وجوبِ النظرِ في معرفةِ الله تعالى؛ لكونه مقدّمةً للمعرفةِ الواجبةِ مطلقاً، أمّا عندنا: فبالشرع، بالنصّ والإجماع؛ إذ حكمُ العقلِ معزولٌ لِمَا سيجيء، وأمّا عند المعتزلة: فعقلاً...»<sup>(١)</sup>.

وهذه الأدلّة - حسب دعواه وترتيبه - هي:

١ - أنّ النظرَ مقدّمةً للمعرفةِ الواجبة. ٢ - النصوصُ الشرعية. ٣ - الإجماع. ٤ - وزاد في موضعٍ آخر أنّ النظرَ سببٌ للخروجِ عن التقليد.

فهذه أربعة أدلّة على وجوبِ النظرِ عند التفتازانيّ، وقد توارَد على الاستدلالِ بها أكثرُ الموجبين للنظر<sup>(٢)</sup>، وفيما يلي مناقشةُ هذه الأدلّة:

١ - أمّا الدليلُ الأول: وهو أنّ النظرَ مقدّمةً للمعرفةِ الواجبة، وما لا يتم الواجبُ إلّا به فهو واجب: فهذا مردود؛ لأنه مبنيٌّ على أصلٍ فاسد، وهو كونُ معرفةِ الله تعالى نظرية، وهذا مصادمٌ لأصلٍ شرعيّ ثابتٍ بالنصوصِ الواضحة، وهو أنّ معرفةَ الله تعالى ليست

(١) «مقاصد الطالبين» له (١/٢٦٢).

(٢) انظر - مثلاً -: «المواقف» لشيخه الإيجي (ص ٢٨ - ٢٩)،

نظرية، بل فطرية، فإذا ينهدم الأساس الذي بُنيت عليه هذه المقدمات .

٢ - وأما النصوص الشرعية: فقد قال التفازاني فيها - بعد جولة طويلة في الأدلة العقلية<sup>(١)</sup> -: «واعلم أنه لَمَّا كان المقصودُ وجوبُ النظرِ شرعيًّا، وقد وقع الإجماعُ عليه، كما صرَّحوا به: فلا حاجة إلى ما ذكره من المقدماتِ ودفع الاعتراضات<sup>(٢)</sup>، بل لو قُصدَ إثبات مجرد الوجوبِ دون أن يكون دليلَ قطعي، لكفى التمسُّكُ بظواهرِ النصوص، كقوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٥٠]، ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ﴾ [يونس: ١٠١]... إلى غير ذلك»<sup>(٣)</sup>.

ويظهرُ التفازانيُّ غيرَ مقتنعٍ بالاستدلالِ بالنصوص، ولذلك فقد صرَّحَ بظنيّةِ دلالةِ هذه النصوصِ على المراد، كما أنه مالَ إلى أن

(١) كما هي عادة المتكلمين في تأخير النصوص في الاستدلال؛ لقلّة أهميّتها عندهم.

(٢) جرياً على عادة المتكلمين في التشقيقات الكلامية، وتقليداً لأئمته: أوردَ التفازانيُّ هنا على مذهبهم المختارِ إيراداتٍ وإشكالاتٍ قوية، ومع أنه تحذلق في الانفصالِ عنها، إلّا أنني أرى أنه لا زال يشعرُ بضعفه فيها، وكأنّ هذا الأسلوبَ منه يُشيرُ إلى ذلك، كما أنّ لجوءه إلى النصوص - أخيراً - محكومٌ بالأمرِ نفسه. ومع ذلك: فهو أحسنُ حالاً من إمام المتأخرين فخر الدين الرازي، حيث أوردَ على دعواه في هذه المسألة سبعة اعتراضاتٍ قوية، ولم يُجب عن شيءٍ منها، بل اكتفى - في آخر هذه الاعتراضات - بقوله: «الجوابُ عن هذه الأسئلة وإن كان ممكنًا، لكن الأولى التعويلُ على ظواهرِ النصوص؛ كقوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا﴾». «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص ٦١ - ٦٤).

(٣) «شرح المقاصد» (ص ٢٦٨).



المعوّل في هذه المسألة هو الإجماعُ، وعليه، فمن الواضح أنه أورد الاستدلالَ بها على استحياء، مما يدلُّ على عدم ثقته بهذا الاستدلال، وهو في هذا كَلِّه مقلدٌ لشيخه العضد الإيجي، فإنه ذكر أنّ الأشاعرة لهم في الاستدلالِ لوجوبِ النظر مسلكان:

**الأول:** الاستدلالُ بظواهر النصوص، وقد صرّح بكون هذا المسلكِ ظنيًّا.

**الثاني:** «أن معرفة الله تعالى واجبةٌ إجماعًا، وهي لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجبُ إلا به فهو واجب»، وقال: إن هذا المسلكَ «هو المعتمد»<sup>(١)</sup>.

وهذا يجعلنا في غنى عن الردِّ عليهم في هذا الاستدلالِ، إلا أنني أشيرُ هنا إلى جُمَلٍ مختصرةٍ في الردِّ، فأقول:

إنّ الاستدلالَ بهذه الآياتِ التي وردَ فيها لفظُ «النظر» لإثباتِ وجوبِ النظرِ في دليلِ الأعراض والأجسام، وهو الدليلُ الكلاميُّ المعروف: هو من قبيلِ حملِ ألفاظِ الشارعِ على مصطلحاتٍ مستحدثةٍ، وهذا كثيرٌ عند المتكلمين والمتفلسفة، وهو ضربٌ من التلاعبِ بالنصوص، والواجبُ هو الوقوفُ على مقاصدِ الشارعِ بألفاظه.

و«النظر» الذي تضمنت الآياتُ القرآنيةُ الأمرَ به: ليس المرادُ به ما قصده أهلُ الكلام، وإنما المرادُ به النظرُ الشرعيُّ، وهو النظرُ فيما بُعثَ به الرسلُ من الآياتِ والهدى<sup>(٢)</sup>، والمرادُ به: التدبُّرُ

(١) «المواقف» للإيجي (ص ٢٨ - ٢٩).

(٢) «النبوات» لشيخ الإسلام (١/٢٩٠).

والتفكر الذي يورث محبة الله تعالى، واليقين بما جاء به في القلب، وهذا النوع من النظر يزيد به الإيمان، وتنتج عنه أعمال القلب، التي هي من أعظم العبادات، أمّا النظر الكلامي فإن نتيجته المعرفة المجردة بوجود الله تعالى وربوبيته، وهذه ليست مقصودة في الآيات الآمرة بالنظر والتفكر؛ لأنها ثابتة في الفطرة، إلا في حالة نادرة، وهي إذا فسدت الفطرة بأي سبب من الأسباب، فإنه يمكن أن يكون النظر العقلي علاجًا نافعًا لها<sup>(١)</sup>.

قال الإمام ابن الوزير مبيّنًا منهج أهل السنة: «فهؤلاء كتابهم القرآن، وتفسيرهم الأخبار والآثار، ولا يكاد يوجد لهم كتاب في العقيدة، فإن وُجد: فالذي فيه إنما هي بمعنى الوصية المحضة بالرجوع إلى الكتاب والسنة.

وهم لا يعنون بالرجوع إليهما نفي النظر، وترك العقل والاستدلال البتة... وإنما يُنكرون من علم النظر أمرين: أحدهما: القول بأنّ النظر فيما أمر الله تعالى بالنظر فيه، وجرت به عادة السلف: غير مفيد للعلم إلا أن يُردّ إلى ما ابتدع من طريق المتكلمين، بل هو عندهم كافٍ شافٍ وإن خالف طرائق المتكلمين.

وثانيهما: أنهم يُنكرون القول بتعيين طرائق المنطقيين والمتكلمين للمعرفة، وتجهيل من لم يعرفها وتكفيره<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: «رسالة في الكلام على الفطرة» - ضمن «مجموعة الرسائل الكبرى» لشيخ الإسلام - (٢/٣٤٠ - ٣٤١، ٣٤٧ - ٣٤٩).

(٢) «العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم» له (٣/٣٣٢ - ٣٣٤)، =

وقال شيخُ الإسلام: «والقرآنُ العزيزُ ليس فيه أنّ النظرَ أولُ الواجبات، ولا فيه إيجابُ النظرِ على كلِّ أحد، وإنما فيه الأمرُ بالنظرِ لبعضِ الناس، وهذا موافقٌ لقولٍ من يقولُ: إنه واجبٌ على من لم يحصل له الإيمانُ إلّا به، بل هو واجبٌ على كلِّ من لا يؤدّي واجبًا إلّا به، وهذا أصحُّ الأقوال...»<sup>(١)</sup>.

وهنا لا بدّ من التنبّه إلى أمرين:

**الأول:** أنّ الأصلَ هو عدمُ احتياجِ الناسِ إلى النظرِ الكلامي؛ لأنّ الأصلَ في الناسِ أنّ معرفةَ الله تعالى فطريةٌ كامنةٌ في النفس البشرية.

**الثاني:** أنه إذا فسدت الفطرةُ فإنه يُستعملُ معها النظرُ العقليُّ الصحيحُ، والمرادُ بالصحيحِ: هو الذي يوصلُ إلى المطلوبِ من غيرِ عودةٍ على الأصولِ الشرعيةِ بالإبطال، والقرآنُ الكريمُ اشتملَ على المسالكِ الكثيرةِ للنظرِ العقليِّ الصحيحِ، والتي فيها غنىٌ عن مسالكِ المتكلمين المعوجةِ والباطلة، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

وهجرُ المسالكِ القرآنيةِ في النظرِ إلى مسالكِ بدعيةٍ داخلٍ في

= وانظر: «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ١٧١ - ١٨٠)، وقد جمع نصوصًا كثيرةً للأئمة في توضيح موقف أهل السنة من النظر الكلامي.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٨)، وانظر: مقال الشيخ الغنيمان بعنوان: «أول واجب على المكلف عبادة الله»، المنشور في مجلة الجامعة الإسلامية، العدد (٦٢)، (ص ٤٨).

عموم قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَرْبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠]، وعلامة المسلك البدعي في النظر العقلي: أن تكون لوازمه مخالفة للنصوص الشرعية، أو مبطلّة لبعض الأصول العقدية<sup>(١)</sup>.

هذا، وقد بيّن علماء أهل السنّة أنهم لا ينكرون النظر لأنه موصل إلى الإيمان، لكنهم ينكرون النظر الذي يريده أهل الكلام.

قال الإمام الخطابي (ت ٣٨٨هـ) - مخاطبًا المتكلمين - : «... إنا لا ننكر أدلة العقول، والتوصل بها إلى المعارف، ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض، وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها: على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانًا، وأصح برهانًا، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة<sup>(٢)</sup>، وتابعتموه عليه، وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات، ولا يرون لها حقيقةً، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء، فأما مثبتو النبوات: فقد أغناهم الله تعالى

(١) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلمين» (ص ١٧٥ - ١٧٦).

(٢) أشار أبو الحسن الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب» إلى أن أهل البدع قد وافقوا الفلاسفة في طرقهم في الاستدلال، وقد علّق شيخ الإسلام - في «الدرء» (٧/ ٢٩٥) - على كلام الخطابي بقوله: «كثير من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة، كأرسطو وأتباعه، فلم يوجد عنهم، ومن الفلاسفة من يقول بها، والذين قالوا بها من أهل الكلام ليس كلهم أخذها عن الفلاسفة، بل قد تشابه القلوب، كما قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨]...».

عن ذلك، وكفاهم كلفة المؤونة في ركوبِ هذه الطريقة المنعرجة التي لا يؤمن العنتُ على راکبها، والانتقاعُ على سالکها<sup>(١)</sup>...»<sup>(٢)</sup>.

وقال الإمامُ أبو المظفر السمعاني: «على أنّا لا ننكر النظرَ قدرَ ما وردَ به الكتابُ والسُّنة؛ لِنِئالِ المؤمنِ بذلك زيادةَ اليقين، وثلجِ الصدور، وسكونِ القلب، وإنما أنكرنا طريقةَ أهلِ الكلام فيما أسسوا؛ فإنهم قالوا: أولُ ما يجبُ على الإنسانِ النظرُ المؤدّي إلى معرفةِ الباري عَلَيْهِ السَّلَامُ»<sup>(٣)</sup>.

(١) علّق شيخُ الإسلام - في «الدرء» (٢٩٤/٧) - على كلام الخطابي بقوله: «وهذا الذي ذكره الخطابي يبيّن أنّ طريقةَ الأعراضِ من الكلام المذموم، الذي ذمّه السلفُ والأئمةُ وأعرضوا عنه... والخطابي ذكر أنّ هذه الطريقةَ متعبةٌ مخوفةٌ، فسالكها يُخافُ عليه أن يعجزَ، أو أن يهلك، وهذا كما ذكره الأشعريُّ وغيره، ممن لم يجزموا بفسادِ هذه الطريقة، وإنما ذمّوها لكونها صعبةً، أو لكونها صعبة...».

وخلاصةُ تعليق شيخ الإسلام على كلام الخطابي يتلخّصُ في أمرين: أولهما: تأييده على أنّ طريقةَ الأعراضِ مذمومة، والأمرُ الثاني: مخالفته في تقريره أنّ إعراضَ السلفِ عن هذه الطريقةِ كان لبدعيّتها وصعوبتها، بل الصحيحُ الذي عليه السلف: إبطالُ هذا الطريقِ كليّةً، والعدولُ عنها جملةً؛ لتحققِ فسادها. وانظر التفصيل في «الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة» للدكتور الحسن العلوي (ص ٩٩ - ١٠٢).

(٢) نقله شيخُ الإسلام في «الدرء» (٢٩٣/٧ - ٢٩٤)، والسيوطي في «صون المنطق» (ص ٩٤ - ٩٥).

(٣) فصول من كتاب «الانتصار لأصحابِ الحديث» (ص ٦٠ - ٦١)، وانظر: «الحجة في بيان المحجة» (١١٧/٢ - ١١٨)، «صون المنطق والكلام» (ص ١٧٠)، وبنحوه قال السمعاني في كتابه القيم «قواطع الأدلة» (١١٥/٥ - ١١٦).

فالنظر العقلي مطلوب، ولكن إذا كان على الوجه الشرعي، بل هو من أعظم العبادات القربات «وليس صاحب النظر والتفكير والاعتبار كغيره في مراتب الإيمان. ولكن الفرق بين هذا النظر وبين النظر الذي يوجب المتكلمون من وجهين:

**الأول:** أن هذا نظر مع الإيمان، ونظر المتكلمين نظر قبل الإيمان.  
**الثاني:** أن هذا نظر في دليل شرعي، وذلك نظر في دليل بدعي»<sup>(١)</sup>.

وقد تبين بما سبق أن استدلال التفتازاني وأئمة بالنصوص المذكورة وغيرها على إيجاب النظر الكلامي ليس بصحيح، وإنما هو من باب التقليد ودفع المعارض<sup>(٢)</sup>.

### ٣ - أما الدليل الثالث: فهو الإجماع:

وقد تقدمت الإشارة إلى أن المعول عليه بالدرجة الأولى لإثبات إيجاب النظر عند التفتازاني وأئمة هو الإجماع، حيث ادّعوا إجماع أهل الإسلام على ذلك!!

(١) انظر: «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ١٨٤ - ١٨٥)، وفيه تفصيل جيد لهذا الموضوع.

(٢) ومن ذلك ما ذكره الحافظ ابن حجر عن الجويني أنه استدلك بلفظ ورد في حديث ابن عباس رضي الله عنهما - سيأتي قريباً - على مذهبه الفاسد في كون النظر أول واجب، مع أن الحديث ورد باللفظ مختلف تفسراً بعضها بعضاً، ولكن الجويني التقط منها ما يمكن أن يصلح للاستدلال على رأيه، دون النظر إلى بقية الألفاظ الصريحة في تفسير هذا اللفظ، وسيأتي الرد عليه - إن شاء الله تعالى - في (ص ١٣٥٩).

وفي كلام التفتازاني ما يشيرُ إلى أنه ادّعى الإجماعَ تقليدًا لأصحابه، لأنه يقولُ: «وقد وقعَ الإجماعُ عليه كما صرّحوا به»، ولا شك أن دعواه الإجماعَ ليس لثبوته عنده، وإنما تقليدًا لأشياخه<sup>(١)</sup>، وأنى له أن يُثبته بالدليل.

وُردُّ عليه في دعواه الإجماعَ بما يلي:

١ - إنَّ دعوى الإجماع على وجوبِ النظرِ جرأةٌ عارمةٌ كثيرًا ما يستمرؤها المتكلمون، ويدعون الإجماعَ في أمورٍ يكون الإجماعُ الصحيحُ قد انعقدَ وتحققَ فعلاً بخلافه، ولن نذهبَ بعيدًا للتمثيلِ لذلك؛ إذ هذه المسألةُ (مسألةُ النظر) من أبرزِ الأمثلةِ على ذلك.

قال الإمامُ أبو المظفر السمعاني (ت ٤٨٩هـ) مقررًا إجماعَ المسلمين على خلافِ دعوى المتكلمين، ومؤكِّدًا بدعيّة قولهم: «وهذا قولٌ مخترعٌ لم يسبقهم إليه أحدٌ من السلفِ وأئمةِ الدين، ولو أنكِ تدبّرتِ جميعَ أقوالهم وكتبهم لم تجدِ هذا في شيءٍ منها، لا منقولًا من النبي ﷺ، ولا من الصحابة، وكذلك من التابعين بعدهم.

وكيفَ يجوزُ أن يخفى عليهم أولُ الفرائضِ وهم صدرُ هذه الأمةِ، والسفراءُ بيننا وبين رسولِ الله ﷺ؟! ولئن جازَ أن يخفى الفرضُ الأولُ على الصحابةِ والتابعين حتى

(١) وممن صرّح بدعوى الإجماع على ذلك: الجويني في «الإرشاد» (ص ٣١)، و«الشامل في أصول الدين» (ص ١١٥، ١٢٠)، والنيسابوري في «الغنية في أصول الدين» (ص ٥٥)، و«الأمدي في أبكار الأفكار» (١/١٥٥)، والإيجي في «المواقف» (ص ٢٦).

لم يُبينوه لأحدٍ من هذه الأمة، مع شدة اهتمامهم بأمر الدين، وكمال عنايتهم، حتى استخرجه هؤلاء بلطيف فطنتهم - في زعمهم -: فلعلّه خفي عليهم فرائضٍ أخرى؟!!

ولئن كان هذا جائزاً: فلقد ذهب الدينُ واندرسَ؛ لأننا إنما نبني أقوالنا على أقوالهم، فإذا ذهبَ الأصلُ: فكيف يمكن البناءُ عليه؟!!

نعوذُ بالله من قولٍ يؤدي إلى هذه المقالة الفاحشة القبيحة، التي تؤدي إلى الانسلاخ من الدين، وتضليل الأئمة الماضين...»<sup>(١)</sup>.

وقد ردّ الحافظُ ابنُ حجر - رحمه الله تعالى - على الجويني في دعواه الإجماع على هذه المسألة، ورجح الإجماع على خلافه<sup>(٢)</sup>.

إذاً، فلا حرمة لـ «إجماعات» المتكلمين؛ لأنّ الإجماع عندهم هو «إجماعهم وإجماع نظرائهم من أهل الكلام، ليس هو إجماع أمة محمد ﷺ ولا علمائها»<sup>(٣)</sup>.

(١) (فصول من كتاب «الانتصار لأصحاب الحديث») (ص ٦١).

(٢) انظر: «فتح الباري» (١/١٩) ح (٢٠، ١٣/٣٦١)، ح (٧٣٧٥)، «منهج الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة من خلال كتاب «فتح الباري»» للدكتور محمد إسحاق كندو (١/٣٥٧).

(٣) «النبوات» لشيخ الإسلام (١/٥٩٢).

تنبية: من روائع جهود شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في الرد على المتكلمين: كشفه لحقائق كثيرٍ من إجماعات المتكلمين، وقد رصدت شيئاً من كلامه في ذلك ما يمكن أن يكون مدخلاً للتعرف على حقيقة إجماعاتهم. ولأهميته، ولتعلقه بهذه المسألة، أرى أن يُحافظ القارئ الكريم بشيء من ذلك:



= أولاً: سببُ غلبة الخطأ في إجماعاتهم: أكثر المتكلمين؛ كالرازي، والآمدّي، وأمثالهما: «ليس لهم خبرةٌ بأقوال الصحابة والتابعين وأقوال أئمة المسلمين في مسائل أصول الدين، بل إنما يعرفون أقوال الجهمية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام المحدث»، وبسبب جهل هؤلاء بالأقوال الصحيحة، واعتمادهم على الكتب الكلامية، التي لا يمكن أن تكون ممثلة للإسلام الصحيح: يجزمون بأن المذهب الفلاني - مثلاً - هو قول أكثر المسلمين، أو جميع المسلمين - كما ادّعى التفتازاني هنا في مسألة النظر - وإذا كوشفت تلك الدعوى: تجد أن ذلك المذهب - الذي ادّعوا الإجماع عليه - لا يكون إلا لطائفة من طوائف أهل البدع. انظر: «الصفدية» (٢/٢٦٨)، «مسألة في العلو» - ضمن «جامع المسائل» - (٣/٢٠٥).

ثانياً: إجماعهم لا اعتبار له: وعلى ذلك: فقد أوضح شيخ الإسلام «أن طوائف أهل البدع من أهل الكلام وغيرهم: ليس فيهم من يوافق الرسول في أصول دينه، لا فيما اشتركوا فيه، ولا فيما انفرد به بعضهم؛ فإنهم وإن اشتركوا في مقالات فليس إجماعهم حجة، ولا هم معصومون من الاجتماع على خطأ، وقد زعم طائفة أن إجماع المتكلمين في المسائل الكلامية كإجماع الفقهاء، وهذا غلط، بل السلف قد استفاض عنهم ذم المتكلمين وذم الكلام مطلقاً...»، ثم ذكر شيخ الإسلام مثلاً لذلك، وهو دعواهم إجماع المسلمين على صحة - بل ضرورة - دليل الأعراس، وهو في الأصل يُناقض أصول الإسلام. انظر: «النبوات» له (١/٥٨٤ - ٥٨٥).

وأقول: إذا ادّعى متكلمٌ إجماعاً على مسألة خلافية فلا تنس احتمال كون هذه المسألة من أبعاد المسائل عن الصواب لإجماع «المتكلمين» عليها؛ لأنهم كثيراً ما يحكون الإجماع على ما ابتدعه رأس من رؤوسهم!!

ثالثاً: سبب كثرة لجوئهم إلى «الضرورة» و«الإجماع»: إن المتكلمين، وخاصة المتأخرين منهم، قد أصلوا أصولاً فاسدة لا تسمح لهم =

= بالاستدلال بأدلة الكتاب والسنة مباشرة، أو استفادة اليقين منها، وهذه الظاهرة أوضح ما تكون عند الرازي، وقد اعترف هو بشيء من ذلك، ولذلك كثيرًا ما يدعي الإجماع، أو أن الأدلة بلغت حدًا بحيث تكون المسألة معلومة من الدين بالضرورة، كل ذلك ليتخلص من الاستدلال بأحد الأدلة من الكتاب والسنة، قال شيخ الإسلام: «وهم يعتمدون في السمعيات على ما يظنون من الإجماع، وليس لهم معرفة بالكتاب والسنة، بل يعتمدون على القياس العقلي - الذي هو أصل كلامهم - وعلى الإجماع، وأصل كلامهم العقلي باطل، والإجماع الذي يظنونه إنما هو إجماعهم وإجماع نظرائهم من أهل الكلام، ليس هو إجماع أمة محمد ولا علمائها». «النبوات» (١/٥٩١ - ٥٩٢). وقال فيه (٢/٩٣٣): «ولهذا تجد حدائقهم في السمعيات إنما يفرون إلى ما علم بالاضطرار من قصد الرسول، لا إلى الاستدلال بالقرآن، فالقاضي أبو بكر عمدته أن يقول: هذا مما وقفنا عليه الرسول، وعلمنا قصده بالاضطرار، كما يقول مثل ذلك في تخليد أهل النار، وفيما علمه من الأحكام؛ إذ كانوا لا يعتمدون على القول المسموع؛ لا خبرًا، ولا أمرًا، فهو لا طريق عندهم إلى التمييز بين ما يقع وبين ما لا يقع... وأما العقلية: فمدارها على حدوث الجسم، وقد عرف أصلهم فيها، فهذه أصولهم العقلية والسمعية».

وقد سبق نص مهم للرازي في ذلك، وتعليق شيخ الإسلام عليه، في بحث علم الكلام، عند بيان موقف المتكلمين من نصوص الأئمة في ذم الكلام، وفيه توضيح لما يختص بلجوئهم إلى «الضرورة»، وانظر: «النبوات» (١/٥٩١) وما بعدها.

أما الإجماع: فيقول شيخ الإسلام في ذلك مبيّنًا أنهم يحكون الإجماع أو النزاع في كتبهم المصنفة في أصول الدين، مع جهلهم بمذهب السلف: «وأما المتأخرون الذين لم يتحرّوا متابعتهم [يقصد متابعة =

= [السلف] وسلوك سبيلهم، ولا لهم خبرة بأقوالهم وأفعالهم، بل هم في كثير مما يتكلمون به في العلم ويعملون به: لا يعرفون طريقة الصحابة والتابعين في ذلك... فهؤلاء تجدهم عمدتهم في كثير من الأمور المهمة في الدين: إنما هو عمّا يظنون من الإجماع، وهم لا يعرفون في ذلك أقوال السلف البتة، أو عرفوا بعضها ولم يعرفوا سائرها، فتارة يحكون الإجماع ولا يعلمون إلا قولهم وقول من يُنازعهم من الطوائف المتأخرين... والأول كثير في مسائل أصول الدين وفروعه، كما تجد كتب أهل الكلام مشحونة بذلك، يحكون إجماعاً ونزاعاً، ولا يعرفون ما قال السلف في ذلك البتة، بل قد يكون قول السلف خارجاً عن أقوالهم، كما تجد ذلك في مسائل أقوال الله وأفعاله وصفاته، مثل مسألة القرآن، والرؤية، والقدر، وغير ذلك». «رسالة الفرقان بين الحق والباطل»، ضمن «مجموع الفتاوى» (٢٥/١٣)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٣٠٧/٢ - ٣١١، ٣٥/٧ - ٣٦، ٦٧/٩ - ٦٨، «منهاج السنة» (٢٠٨، ٦٨/٣)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبد الرحمن المحمود (٧٩٨/٢ - ٨٠٢)، فقد جمع أقوال شيخ الإسلام في إبراز هذه الظاهرة لدى كبار المتكلمين، أمثال الأشعري، والجويني، وتلميذه الغزالي، والشهرستاني، والرازي، وغيرهم.

رابعاً: بعض الأمثلة على دعاويهم للإجماع بالباطل: انظر دعوى الجويني للإجماع في مسألة أجمع السلف بخلافه، بل خالفه فيها المحققون من أصحابه، انظر: التسعينية (٨٩٧/٣ - ٨٩٩).

وانظر: دعوى الجويني للإجماع مرتين - في مسألة - وحكاية الرازي القول الذي ادعى الجويني الإجماع فيه عن الظاهريين من أصحابه، ثم إبطاله، وقد أيد شيخ الإسلام الرازي قائلاً: «والذي قاله الرازي هو الذي عليه جماهير الناس من المتقدمين والمتأخرين،... والإجماع الذي ذكره أبو المعالي: لا أصل له، بل لم يقل ما ادعى فيه الإجماع =

٤ - والدليل الأخير الذي أشار إليه التفتازاني: هو أن في «النظر» منجاةً عن «التقليد»، وترفع عن حضيضه:

فيقال: إن هذا الدليل لو لم يصدر عن متكلم مثل التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ: لعدّ من الغرائب، ولكنه فقد الغرابة لكونه صادرًا من جهة المتكلمين، ذلك لأنهم قد عرفوا «التقليد» بأنه: «قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل»<sup>(١)</sup>، ولا شك أن المقلد الذي يختلفون في إيمانه

= أحد من أئمة المسلمين، لا من الفقهاء، ولا أهل الحديث، ولا السلف، وإنما قال هذا ابتداءً من قاله من المعتزلة، واتبعهم على ذلك طائفة ممن احتذى حذوهم في الكلام، من الأشعرية وغيرهم...». انظر: «بيان تليس الجهمية» (١/ ٨٤ - ٨٥).

(١) انظر: «البرهان في أصول الفقه» للجويني (١٣٥٧/٢)، «الإشارة إلى مذهب أهل الحق» للشيرازي (ص ١٨٥)، «المستصفي» (٢/ ٤٦٢)، «المنخول» (ص ٤٧٢) - كلاهما للغزالي -، «الحدود» للباقي (ص ٦٤)، «اللمع» للشيرازي (ص ٧٠)، «تيسير التحرير» لأmir بادشاه (٤/ ٢٤١)، «فواتح الرحموت» للأنصاري (٢/ ٤٠٠)، «شرح الكوكب المنير» (٤/ ٥٢٩)، وقد اختلفت عبارات بعضهم، ولكن المضمون واحد.

وعرفه القاضي عبد الجبار المعتزلي بقوله: «التقليد: هو قبول قول الغير من غير أن يُطالبه بحجةٍ وبيّنة، حتى يجعله كالقلادة في عنقه». «شرح الأصول الخمسة» له (ص ٦١)، وهذا التعريف لا يختلف عن التعريف الأول سوى أنه زاد عدم المطالبة بالحجة والبيّنة، ومؤدى التعريفين واحد.

وعرفه الجرجاني في «التعريفات» (ص ٦٨) بقوله: «التقليد: عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقدًا للحقيّة فيه، من غير نظرٍ وتأمل في الدليل، كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه». وهذا التعريف - أيضًا - يرجع إلى التعريف السابق، سوى =

= اختلافٍ يسيرٍ سَيرِدُ بيانهُ بعدَ تعريفِ اللَّامشي .

وقال اللَّامشيُّ في «التمهيد لقواعد التوحيد» (ص ١٣٥): «الفصل الرابعُ: في أنَّ إيمانَ المقلدِ صحيحٌ أم لا؟»، ثم قال: «المقلِّدُ: من جعلَ الدينَ الذي دُعِيَ إليه قِلاَدَةً في عنقِ الداعي له إليه، وصورتهُ: هو أنَّ النبيَّ ﷺ دعا كافرًا في زمنِهِ إلى دينِ الإسلامِ، وبيَّنَ له ما يجبُ عليه اعتقادهُ، فقَبِلَ ذلكَ منه، لكن لم يعتقدِه على الثباتِ، أو مسلمٌ دعا كافرًا في زماننا إلى دينِ الإسلامِ، وبيَّنَ له جميعَ ما يجبُ عليه اعتقادهُ... وأخبره أنَّ رسولنا ﷺ بلَّغَ إلينا هذا الدينَ عن الله تعالى، وهو صادقٌ في دعوى الرسالة؛ لأنه ظهرت على يده المعجزاتُ الناقضاتُ للعادات، فقَبِلَ هذا الرجلُ ذلكَ منه، لكن لم يعتقدِه، وجعلَ ذلكَ قِلاَدَةً في عنقِ هذا الداعي إليه، على معنى أنه إن كان حقًّا فحق على الثباتِ، وإن كان باطلًا فوَبالَهُ عليه، فهذا المقلِّدُ ليس بمؤمنٍ بلا خلافٍ؛ لأنه لم يعتقد ما يجبُ عليه اعتقادهُ، ولم يُصدِّق في ما جاء به من عند الله تعالى، بل هو شاكٌّ في ذلك، والإيمانُ مع الشكِّ لا يصح.

وإنما الخلافُ في مقلِّدٍ صدَّقَ الداعي في جميع ذلك، واعتقدَ جميعَ ما دعاه إليه من غير شكٍّ وارتباب، لكن بلا دليل...».

وهذا التعريفُ لا يختلفُ - أيضًا - عن التعريفِ الأولِ، إلا أنَّ الجامعَ بين التعريفين الأخيرين: هو عدمُ تأمُّلِ المقلِّدِ في الأدلة التي يقدمُها مقلِّدُه.

قلت: هذا أمرٌ لا ضابطَ له حتى يمكنَ تعليقُ الحكمِ عليه، كما أنه لا يمتُّ بصلَةٍ إلى تطبيقات المتكلمين، حيث يُطلقون «المقلِّد» على كلِّ من لا يقولُ بالنظرِ الكلامي، ولو كان من كان في العلم، ولذلك تجدهم يَنبِزُونَ أهلَ السُنَّةِ عموماً بالتقليد - وسيأتي كلامٌ نفيسٌ للإمام اللالكائي فيهِ - أفتراهم قد تأكَّدوا من عدم تأمُّلِهِم في الأدلة؟!!

وفيه أمرٌ آخر، وهو: أنَّ قوله في التقليد الذي رأى أنَّ صاحبه ليس =

لم يتبع إلا الكتاب والسنة، فكيف يُتهم، مع ذلك، بالتقليد؟!

قال الإمام أبو المظفر السمعاني مُبطلًا لاستدلالهم السابق: «وقد قالوا: إن التقليد (قبول قول الغير من غير حجة)، وأهل السنة إنما اتبعوا قول رسول الله ﷺ، وقوله نفس الحجة، فكيف يكون هذا قبول قول الغير من غير حجة؟!»<sup>(١)</sup>.

= مؤمن بالاتفاق: «أن النبي ﷺ دعا كافرًا في زمنه إلى دين الإسلام، وبيّن له ما يجب عليه اعتقاده، فقبل ذلك منه، لكن لم يعتقد على الثبات، أو مسلم دعا كافرًا في زماننا إلى دين الإسلام، وبيّن له جميع ما يجب عليه اعتقاده... فقبل هذا الرجل ذلك منه، لكن لم يعتقد، وجعل ذلك قلادة في عنق هذا الداعي إليه، على معنى: أنه إن كان حقًا...»، أقول: تدرّث كثيرًا في هذا الكلام، ولكن لم أفهم الجمع بين قبول ذلك الرجل، وبين عدم كونه على الثبات، وكذلك بين قبول ذلك المقلد كل ما قيل له، ثم لا يكون قبوله - مع ذلك - على الثبات، فكيف يقبله، ومع ذلك لا يكون قد اعتقده؟ فإذا لم يعتقد: فما معنى قبوله؟ وكلامه متناقض؛ لأن القبول لا يتم إلا بالتصديق، وهو هنا فرق بين القبول والتصديق، مع أنه لا فرق بينهما، وإنما فعل ذلك لأن التصديق عنده هو الإيمان، فلو صرّح به: لانتقض عليه دعوى التقليد، صار المقلد قد جاء بالتصديق الذي هو الإيمان، ولهذا نجد التفاتازاني قد صرّح من قبل بأن المقلد قد جاء بالتصديق، إلا أنه عاصى بتركه النظر، وهذا يتفق مع أصولهم.

ولا أستبعد أن تكون كل هذه التفشيقات من مظاهر تحبّط هؤلاء المتكلمين في هذه المسألة، التي تورّطوا - فعلاً - فيها، وكان تورّط الأشاعرة والماتريدية فيها أعمق من المعتزلة، لِمناقضتهم لأصولهم، والله تعالى أعلم.

(١) «فصول من كتاب «الانتصار لأهل الحديث»» (ص ٦٠).

وقال الحافظُ ابنُ حجر ردًّا للاستدلالِ المذكور: «أنّ المذمومَ من التقليدِ: أخذُ قولِ الغيرِ بغيرِ حجة، وهذا ليس منه حكمُ رسولِ الله ﷺ؛ فإنَّ الله أوجبَ اتّباعه في كلِّ ما يقول، وليس العملُ فيما أمرَ به أو نهى عنه داخلًا تحت التقليدِ المذمومِ اتفاقًا، وأمّا من دونه ممن اتّبعه في قولٍ قاله، واعتقدَ أنه لو لم يقله لم يقل هو به: فهو المقلدُ المذموم، بخلافِ ما لو اعتقدَ ذلك في خبرِ الله ورسوله؛ فإنه يكون ممدوحًا...»<sup>(١)</sup>.

وأصلُ هذا البلاء: من قلةِ تعظيم المتكلمين للنصوصِ الشرعية، وقلةِ اعتبارها، وإعلاءِ شأنِ العقلِ في كلِّ شيء.

يقولُ الدكتور سليمان دنيا في هذا الصدد: «وتمشيًا مع قاعدة: (أنّ العقلَ أساسُ الدين): اختلفَ مفكروا الإسلام في صحةِ إيمان المقلدِ، رغمَ أنه قد قلّدَ باحثًا عن الحقِّ واهتدى إليه: إن الفرقَ بين المقلدِ والباحثِ لا يرجعُ إلى متعلّقِ الإيمان، فكلاهما قد آمنَ بما آمنَ به الآخرُ، ولكنه يرجعُ إلى كيفيةِ الإيمان: فالباحثُ قد سارَ وراء نفسه، والمقلدُ سارَ وراء غيره، أعني: أن أحدهما قد استعملَ عقله والآخرُ لم يستعمله، أحدهما قد آمنَ بما تأدى إليه عقله، والآخرُ آمنَ بما آمنَ به غيره، فالباحثُ مقبولٌ اتفاقًا، والمقلدُ بين اليأس والرجاء».

ثم يقولُ - معتبرًا هذا التخبُّطَ من مظاهرِ القوة في دين الإسلام -:

(١) «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» له (٣٦٣/١٣ - ٣٦٤)، ح (٧٣٧٢)، وانظر: «منهج الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة من خلال كتاب «فتح الباري»» للدكتور محمد إسحاق كندو (١/٣٦١).

«أفأكثر من هذا يُرجى احترامٌ للعقل؟ وتقديرٌ له؟ ورفعٌ من شأنه؟»

ثم يمضي في خط الانحراف، متوغلاً أكثر في ذلك، ظاناً أنه لا يزال منطلقاً من الأصول المسلّمة، ويبني الفروع على تلك الأصول، فيقول:

«بل إنّي أذهبُ إلى أبعَدَ من ذلك، فأقول: إنّ علماء المسلمين اختلفوا في من آمنَ إيماناً صحيحاً عن طريقِ التقليد، مع أنه قد مرَّ بنا قولُ شيخِ الجامع الأزهرِ في من «أخذوا في النظرِ والاعتبار، ولم يصلوا إلى شيءٍ بعد الجهدِ والإنصاف: إنّ الله أرحمُ من أن يُعذِّبهم»<sup>(١)</sup>: فالضالُّ - بناءً على هذا - أقربُ إلى الرحمةِ ممن آمنَ إيماناً صحيحاً بطريقِ التقليد، فالبحثُ بالعقلِ مع عدمِ الاهتداءِ إلى الحقِّ خيرٌ - من وجهةِ نظرِ رجالِ الإسلام - ممن أهملَ عقله، وعوّلَ

(١) ونصُّ المراغي - شيخِ الجامع الأزهرِ الأسبق - : «وهناك أناسٌ بلغتهم الدعوة، وبلغهم الكتابُ، وأخذوا في النظرِ والاعتبار، ولم يصلوا إلى شيءٍ بعد الجهدِ والإنصاف: هؤلاء أمرهم إلى الله، والرأيُ عندي: أنه أرحمُ من أن يُعذِّبهم»، نقله الدكتور سليمان دنيا في «التفكير الفلسفي الإسلامي» (ص ٢١٩) عن «كتيبٍ صغيرٍ» نشرته دارُ الهلال، (ص ٥٧). ومن الواضحِ أنّه - بصرفِ النظرِ عن مدى إصابةِ المراغي للحق - إلّا أنه قد احتاطَ في التعبير، وعزى هذا الحكمَ إلى «رأيه» هو، بينما نرى الدكتور سليمان دنيا قد عزى الحكمَ نفسه إلى كافةِ رجالِ الإسلام، كما في نصّه اللاحق، ففيه - إضافةً إلى التقليدِ في الباطل، كما هو حالُ هؤلاء في كثيرٍ من الأحيان - مجازفةٌ في التعبير، وتجاوزٌ في الحكمِ إلى حدٍ لا يتوافقُ مع القولِ المشتهدِ به، والله تعالى أعلم.



على غيره، وقلَّدَ في إيمانه»<sup>(١)</sup>.

أقول: هكذا يكون قلبُ الموازين من أوسع أبوابها، في جسارةٍ بشعة، لا تخلو من محاولةٍ الإملاءِ على الباري ﷻ، وتلك لغةٌ مشى عليها المعتزلة، وأسسوا عليها أصلهم الثاني المسمّى بـ«العدل»، والذي يتلخَّصُ في دعوى أنَّ الله تعالى خاضعٌ للعدلِ الذي فهموه - هم - بعقولهم الملوثة، وملتزمٌ بالخطوطِ العامة، التي رسموها لذلك العدل.

ومن حقِّ أيِّ مسلم أن يتساءل: أنه إذا كان الله ﷻ أرحمَ من أن يُعذَّبَ من لم يَنقُذْ لأوامره، بل أخذَ يتفلسفُ، وهو يرى في نفسه أهليَّةَ الوصولِ إلى حقائقِ الغيبِ دون الاستنادِ إلى الوحي، وأخذَ في النظرِ والاعتبارِ المزعوم، ولم يصلِ إلى شيءٍ بعد الجهدِ والإنصافِ...

إذا كان الله تعالى أرحمَ من أن يُعذَّبَ ذلك الذي لم يصلِ إلى الحقِّ - باعترافه -: فهل يُتوقَّعُ منه تعالى - وهو أرحمُ الراحمين - أن يُعذَّبَ من قد وصلَ إلى الحق، وانقادَ لأمره تعالى، وحصلَ له الإيمانُ: بحجةٍ أنه لم يكن إيمانه على طرقِ المتكلمين المتهوِّكين؟

(١) «التفكير الفلسفي الإسلامي» للدكتور سليمان دنيا (ص٢٢٦)، وانظر: «محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/٥٢)، صرَّح فيه أيضًا أن من مبادئ الدين الإسلامي «أنَّ ما يُعارضُ العقلَ فهو رد»، وهو هنا يناقشُ الشيخ محمد عبده في بعضِ أفكاره التي أرادَ فيها التوفيقَ بين الدين الإسلامي وبين آراءِ الفلاسفة، ومناقشةَ الدكتور سليمان دنيا له قويةً رائعة، لو لا وقوعه أيضًا في مثل هذه المطبات التي أخذها من علماء الكلام.

وهذا المنطق المعكوس لا يُستغرب من المعتزلة، الذين لا يُخفون حقيقتهم في هذه الأمور، ولا يستحيون من التصريح بكل قبائحهم، وإنما المستغرب ممن يزعمون أنهم يردون على المعتزلة، ويكشفون عوارهم: كيف وصل بهم الأمر إلى هذا الحد؟

وقد صدق الإمام اللالكائي (ت ٤١٨هـ) فيما ذكر أن المبتدع يعد رأي النظام<sup>(١)</sup>، والعلاف<sup>(٢)</sup>، والجبائي<sup>(٣)</sup>، وابنه<sup>(٤)</sup>، وأمثالهم: «حكمة، وعلمًا، وحججًا، وبراهين، ويعُدُّ كتاب الله وسنة رسوله: حشواً، وتقليدًا، وحملتها: جهالًا، وبُلْهًا<sup>(٥)</sup>... وإنما وجه خطيئهم عندهم: إعراضهم عما نصبوا من آرائهم لنصرة جدلهم، وترك اتباعهم لمقالتهم، واستحسانهم لمذاهبهم، فهو كما قال الله ﷻ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ۝۸﴾ فإني عطفه ليضلل عن سبيل الله له في الدنيا خزيًا ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق ۝۹﴾ [الحج: ٨ - ٩]، ثم ما قذفوا به المسلمين من التقليد والحشو: ولو كشف لهم عن حقيقة مذاهبهم: كانت أصولهم المظلمة، وآراؤهم المحدثه، وأقاويلهم المنكرة: بالتقليد أليق، وبما انتحلوها من الحشو أخلق؛ إذا لا إسناد له في تمذهبه إلى شرع

(١) هو: إبراهيم بن سيار النظام البصري المعتزلي، تقدمت ترجمته.

(٢) هو: أبو الهذيل محمد بن الهذيل البصري المعتزلي، شيخ النظام، تقدمت ترجمته.

(٣) هو: أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري الجبائي، تقدمت ترجمته.

(٤) هو: عبد السلام بن (أبي علي) محمد بن عبد الوهاب الجبائي، تقدمت ترجمته.

(٥) من (البلاهة)، وهي الحماقة.

سابق، ولا استنادَ لِمَا يزعمُه إلى قولِ سلفِ الأمةِ باتفاقٍ مخالفٍ أو موافقٍ... فليس بحقيقٍ مَن هذه أصولُه: أن يعيبَ على من تقلَّدَ كتابَ الله وسُنَّةَ رسوله، واقتدى بهما، وأذعنَ لهما، واستسلمَ لأحكامهما، ولم يعترض عليهما بظنٍّ أو تخرُّصٍ واستحالةٍ: أن يطعنَ عليه؛ لأنه بإجماعِ المسلمين على طريقِ الحقِّ أقوم، وإلى سبيلِ الرِشادِ أهدى وأعلم، وبنورِ الاتباعِ أسعد، ومن ظلمةِ الابتداعِ وتكلفِ الاختراعِ أبعَد، وأسلمُ من الذي لا يمكنه التمسُّكُ بكتابِ الله إلَّا متأوِّلاً، ولا الاعتصامُ بسُنَّةِ رسولِ الله ﷺ إلَّا منكراً، أو متعجِّباً، ولا الانتسابُ إلى الصحابةِ والتابعين والسلفِ الصالحين إلَّا متمسِّخراً مستهزئاً، لا شيءَ عنده إلَّا مضغُ الباطل، والتكذيبُ على الله ورسوله والصالحين من عباده، وإنما دينُه: الضَّجَّاجُ<sup>(١)</sup>، والبقياقُ، والصياحُ، واللقلاقُ...»<sup>(٢)</sup>.

وقال الحافظُ ابنُ حجرٍ بعد مناقشَتِه للمتكلِّمين في مسألة

«التقليد»:

(١) الضَّجَّاجُ - بكسر الضاد -: المشاعبةُ والمشاركةُ والمجادلةُ، من: ضاجَّه مضاجَّةً وضجاجاً، والاسمُ منه بفتح الضاد. انظر: «لسان العرب» (٢/٣١٢ - ضجج)، «القاموس المحيط» (ص ٢٥١).

و«البقياق» و«اللقلاق»: كثرةُ الكلام. «لسان العرب» (١٠/٢٣ - ٢٤ - بقق)، «القاموس» (ص ١١٢٢).

(٢) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» للإمام اللالكائي (١/١١ - ١٣)، ونقله السيوطيُّ في كتابه القيم «صون المنطق والكلام عن فنِّ المنطق والكلام» (ص ١٠٣ - ١٠٤)، وكلاهما لا يخلو من بعض الأخطاء المطبعية، ولكن يتعاضدان في تقديم النصِّ الصحيح.

«والعَجَبُ: أنّ من اشترط ذلك من أهل الكلام يُنكرون التقليد وهم أولُ داعٍ إليه، حتى استقرّ في الأذهان: أنّ من أنكر قاعدةً من القواعد التي أصلوها فهو مبتدعٌ، ولو لم يفهمها ولم يعرف مأخذها، وهذا هو محضُ التقليد، فالأمرهم إلى تكفير من قلّد الرسول - عليه الصلاة والسلام - في معرفة الله تعالى، والقول بإيمان من قلّدهم، وكفى بهذا ضلالاً، وما مثلهم إلا كما قال بعض السلف: إنهم كمثّل قوم كانوا سُفراً، فوقعوا في فلاةٍ ليس فيها ما يقوم به البدن من المأكول والمشروب، ورأوا فيها طرقاً شتى، فانقسموا قسمين: فقسمٌ وجدوا من قال لهم: أنا عارفٌ بهذه الطرق، وطريقُ النجاة منها واحدة، فاتبعوني فيها تنجوا، فتبعوه فنجوا، وتخلفت عنه طائفةٌ، فأقاموا إلى أن وقفوا على أمانةٍ ظهر لهم أنّ في العمل بها النجاة، فعملوا بها، فنجوا، وقسمٌ هجموا بغير مرشِدٍ ولا أمانةٍ، فهلكوا، فليست نجاةٌ من اتّبع المرشدَ بدون نجاةٍ من أخذ بالأمانة، إن لم تكن أولى منها»<sup>(١)</sup>.

(١) «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» (١٣/٣٦٦)، ح(٧٣٧٢)، وانظر: «منهج الحافظ ابن حجر» (١/٣٦٤ - ٣٦٥).

قلت: لا شك أنّ من كان سليماً في عقله وفطرته، ولم يحس من مدعي معرفة الطرق شيئاً يُريبه: يجبُ عليه أن يغتنم توقُّرَ هذا المرشِدِ في مثل هذه الظروفِ الحالِكة، ولا يتردّد في استغلال هذا المرشِدِ إلاّ من لا يخلو من إصابةٍ في شيءٍ من عقله، أو فسادٍ لشيءٍ من فطرته، وهذا ينطبقُ تماماً الانطباقِ على المتكلمين، حيث أغلقوا عليهم باب الوحي، الذي قدّم لهم كلّ ما يحتاجون إليه في دينهم في أمور الغيب، ثم لجأوا إلى طرقٍ ساقطةٍ لا تناسبُ الشرعَ والعقلَ لإثبات ما أغناهم الشرعُ مؤونته، كما أشار =

**والخلاصةُ:** أنَّ ذنْبَ من يسميه المتكلمون «المقلد» هو جهلُ هذا المسكين أو إعراضه عن طرقِ أولئك المتكلمين المبتدعة، ولم ينفعه اتباعُ الحُجَجِ من كتابِ الله وسُنَّةِ رسوله عند هؤلاء، وهذا من جهلهم بضروريات الدين.

### المسألة الثانية

#### ذكرُ وجوهٍ أخرى تدل على بطلان دعوى التفتازاني

#### في وجوب النظر (الكلامي)

وإكمالاً للردِّ على هذه الدعوى، أضيف وجوهًا أخرى تدل على بطلانها، وهي:

١ - أنَّ هذا القولَ بدعةٌ لا يُعرفُ عن رسولِ الله ﷺ، أو عن أحدٍ من الصحابة رضي الله عنهم، أو التابعين، أو علماء الأمة المعروفين، وحينئذٍ فلا شكَّ في كونه مذموماً، وقد سبقَ تفصيلُهُ في كلام الإمام أبي المظفر السمعاني<sup>(١)</sup>.

وممن أشارَ إلى ذلك: الإمامُ أبو محمد ابنُ حزم<sup>(٢)</sup>، قال:

= الإمامُ الخطابيُّ إلى ذلك في كلامه السابقِ في مبحث موقف السلف من علم الكلام، والله تعالى أعلم.

(١) انظر ما سبقَ في (ص ١٣٣٣ - ١٣٣٤).

(٢) هو: الإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد الفارسي

الأصل، ثم الأندلسي، القرطبي (ت ٣٨٤ - ٤٥٦هـ)، عالمُ الأندلس في

عصره، وأحد أئمة الإسلام، كانت له ولأبيه من قبله رئاسة الوزارة، قال

الذهبي عنه: «الإمام الأوحَد، البحر، ذو الفنون والمعارف.. الفقيه

الحافظ، المتكلم، الأديب، الوزير، الظاهري، صاحب التصانيف... =

«ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة: أنه لا يشكُّ أحدٌ ممن يدري شيئاً من السير من المسلمين، واليهود، والنصارى، والمجوس... والدهرية: في أنّ رسولَ الله ﷺ مذ بُعثَ لم يزل يدعو الناسَ الجمعاء الغفيرَ إلى الإيمانِ بالله تعالى، وبما أتى به، ويُقاتلُ من أهلِ الأرض من قاتله ممن عنده، ويستحلُّ سفكَ دمائهم، وسبي نساءهم، وأولادهم، وأخذ أموالهم، متقرباً إلى الله تعالى بذلك، وأخذ الجزية وإصغاره<sup>(١)</sup>، ويقبلُ ممن آمنَ به، ويُحرِّمُ ماله، ودمه، وأهله، وولده، ويحكمُ له بحكم الإسلام، وفيهم: المرأةُ

= وكان قد مهرَ أولاً في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة، فأثرت فيه تأثيراً لبيته سلّم من ذلك.. رأس في علوم الإسلام، متبحراً في النقل، عديم النظر، على يُبس فيه، وفَرط ظاهريّة في الفروع لا الأصول».

وقال: «ولي أنا ميلٌ إلى أبي محمد؛ لمحبتته في الحديث الصحيح، ومعرفته به، وإن كنت لا أوافقُه في كثير مما يقوله...».

وقد وقعَ رَحْمَةُ اللهِ فِي تَأْوِيلِ بَعْضِ نصوص الصفات، وذلك لتأثره بما درس من المنطق والفلسفة، فإذا كانت وباءُ هذه العلوم الهدامة لم يسلم منها أمثالُ ابن حزم، على فرط حبه للكتاب والسنة، وعظيم جهاده في الدفاع عن السنة - كما هو الحالُ في دفاعه عن أخبار الآحاد -: فكيف بمن قد أسلس قيادَه للهوى قبل ارتظامه بها؟!

ترجمة ابن حزم في: «جدوة المقتبس» (ص ٣٠٨)، «الصلة» (٢/٣٩٥)، «وفيات الأعيان» (٣/٣٢٥)، «طبقات الأمم» لصاعد (ص ٨٦)، «السير» (١٨/١٨٤)، «الأعلام» (٤/٢٥٤)، «ابن حزم وموقفه من الإلهيات» (ص ١٧) وما بعدها، وقد أفردَ بدراسات عديدة.

(١) أي: ويستحلُّ أخذَ الجزية وإصغاره...

البدوية، والراعي، والراعية، والغلامُ الصحراوي الوحشي، والزنجي المسبي، والزنجيةُ المجلوبة، والرومي، والرومية، والأغثر<sup>(١)</sup> الجاهل، والضعيفُ في فهمه: فما منهم أحد ولا من غيرهم قال له ﷺ: إنني لا أقبلُ إسلامك، ولا يصحُّ لك دينٌ إلا حتى تستدلَّ على صحة ما أدعوك إليه.

قال: لسنا نقول: إنه لم يبلغنا أنه ﷺ قال ذلك لأحد، بل نقطعُ نحنُ وجميعُ أهلِ الأرضِ قطعاً كقطعنا على ما شاهدناه: أنه ﷺ لم يقل قط هذا لأحد، ولا ردَّ إسلامَ أحد حتى يستدلَّ، ثم جرى على هذه الطريقةِ جميعُ الصحابةِ ﷺ، أولهم عن آخرهم، ولا يختلفُ أحدٌ في هذا الأمر، ثم جميعُ أهلِ الأرضِ إلى يومنا هذا.

ومن المحالِ الممتنع عند أهلِ الإسلام: أن يكون ﷺ يغفلُ أن يبيِّنَ للناس ما لا يصحُّ لأحدِ الإسلامِ إلا به، ثم يتفقُ على إغفالِ ذلك أو تعمُّدِ عدمِ ذكره: جميعُ أهلِ الإسلام، وتنبّه له هؤلاء الأشقياء.

ومن ظنَّ أنه وقعَ من الدين على ما لم يقع عليه رسولُ الله ﷺ فهو كافرٌ بلا خلاف، فصحَّ أن هذه المقالةُ خرقٌ للإجماع، وخلافٌ لله تعالى ولرسوله ﷺ وجميعِ أهلِ الإسلامِ قاطبة...»<sup>(٢)</sup>.

وممن أكَّدَ هذه الحقيقةَ من المتكلمين: أبو المعين النسفي الماتريدي (ت ٥٠٧هـ)، فقد ذكرَ قريباً مما ذكره ابنُ حزم من صنيع

(١) العُثرُ: سفلة الناس، والواحدُ: أغثر. «لسان العرب» (٧/٥ - غثر).

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» له (٧٦/٤)، وقد نقله شيخُ الإسلام في «الدرء» (٧/٤٣٢ - ٤٣٤).

النبي ﷺ وخلفائه من بعده، في قبولِ إسلام الأعرابِ ومَن في حكمهم، ثم قال: «ولو لم يكن ذلك إيماناً لَفَقْدِ شرطه - وهو الاستدلالُ العقليُّ - لاشتغلوا بأحدِ أمرين:

إمّا بالإعراضِ عن قبولِ إسلامهم، وحكموا ببقائهم على ما كانوا عليه من الكفرِ، وضربوا الجزيةَ على جماجمهم، والخراجَ على أراضيهم، وعاملوهم معاملةَ أهلِ الذمة.

وإمّا بنصبِ متكلمٍ حاذقٍ، بصيرٍ بالأدلة، عالمٍ بكيفيةِ المحاجة؛ لِيَعْلَمَهُمْ جميعاً صناعةَ الكلامِ إلى أن يبلغوا في العلمِ مرتبته، ثم بعد ذلك يحكمون عليهم بالإيمان<sup>(١)</sup>.

وعند امتناعهم، وامتناعِ كلِّ من الأئمةِ في البلادِ أجمع إلى يومنا هذا عن ذلك، وتركهم جميعَ العوامِ يشتغلون بالمكاسب، ولا يتعلمون الكلام: ظهرَ أن ما ذهبَ إليه الخصومُ<sup>(٢)</sup> خلافِ صنيعِ رسولِ الله ﷺ وخلفائه، وصحابته، وجميعِ المسلمين، وما هذا سبيله فهو باطل...»<sup>(٣)</sup>.

٢ - إن المتكلمين الموجبين لهذه المقالة مضطربون في أمرهم:

(١) قلت: وكأني - في هذه الحالة - بالخلفاءِ يحاولون المستحيل، وخاصةً الخلفاء الذين كانوا قبل «تلوث» المجتمع الإسلامي برؤوس وعتاة المتكلمين، وقبل نبوغ أمثال الجعد بن درهم، وتلميذه الجهم بن صفوان، ومن بعدهم، أمثال واصل، وتلميذه عمرو بن عبيد، وغيرهم.

(٢) ذكرَ في بداية كلامه أنهم المعتزلة والأشعرية. «تبصرة الأدلة» له (٣١/١ - ٣٢).

(٣) «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (٣٤/١ - ٣٦).



فبينما يقررون وجوبَ النظرِ وينفون فطريّةَ معرفةِ الله تعالى، نراهم يعترفون بمعرفةِ الله - بل باستحالةِ عدم معرفته - قبل النظرِ، وقد أوردَ الأمدِيُّ عدّةَ إشكالاتٍ على مذهبيهم، ثم أجاب عنها، ومن هذه الإشكالاتِ قوله: «إنَّ الأمرَ بالنظرِ وإيجابه إيجابٌ لِمَا لا يتم النظرُ إلّا به، ولا يتم النظرُ في معرفةِ الله تعالى إلّا مع عدم المعرفة؛ لأنَّ النظرَ مضادٌ للعلم بالمنظورِ فيه، فلا يُجامعُه، فإيجابُ النظرِ المؤدّي إلى معرفةِ الله تعالى يكون إيجابًا لِمَا لا يتم إلّا به، وهو عدمُ المعرفة، وذلك محال»<sup>(١)</sup>.

ثم أجابَ عن هذا الإشكالِ بقوله: «قولهم: إنَّ الأمرَ بالنظرِ يكون أمرًا بعدمِ المعرفة: ليس كذلك، فإنَّ عدمَ المعرفة وإن كان شرطًا في الأمرِ بالنظر: فليس كلُّ ما يكون شرطًا في الواجبِ يكون واجبًا إلّا أن يكن مقدورًا، وعدمُ العلمِ بالله غيرُ مقدور، فلا يكون واجبًا»<sup>(٢)</sup>.

ثم ناقضَ نفسه، فقال جوابًا على إشكالٍ آخر يتعلق بمذهبِ أبي هاشم المعتزلي<sup>(٣)</sup>:

(١) «أبكار الأفكار» للأمدِي (١/١٦٠).

(٢) المصدر السابق (١/١٦٧).

(٣) ذكرَ الأمدِيُّ قولَ أبي هاشم، ثم ذكّر ردَّ الجويني عليه، ولم يرضه، وردَّ عليه من عنده، وفيما يلي نصُّه: «وقال أبو هاشم: وجوبُ النظرِ، والقصدُ إليه: يستدعي سابقةَ الشكِّ في الله تعالى، وإلّا كان النظرُ في تحصيلِ الحاصل، وهو محال، والشكُّ سابقٌ على إرادةِ النظرِ، فكان هو الواجبُ الأوّل، وزعمَ أنّ الشكَّ في الله تعالى حسن.

وقد قيل في إبطاله [والقائل هو الجويني]: إنَّ كلَّ واجبٍ مأمورٌ به، =

«... بل الحقُّ أن يُقال: ابتداءً حصولِ الشكِّ في الله ليس مقدورًا للمكلف، بل هو واقعٌ من غيرِ اختياره، والوجوبُ إنما يتعلقُ بالمقدورِ لا بغيره، بخلافِ دوامِ الشكِّ، على ما سبق، والمختارُ: أنه إن كان المقصودُ: بيانَ أولِ واجبٍ مما هو مقصودٌ في نفسه: فهو المعرفة، وإن كان المقصودُ: بيانَ أولِ واجبٍ، وإن لم يكن مقصودًا لنفسه: فهو إرادةُ النظر، أو دوامُ الشكِّ في الله تعالى»<sup>(١)</sup>.

وفيه مناقضةٌ واضحةٌ لما قرره سابقًا من عدم إمكانية عدم المعرفة.

وفيه أمرٌ آخرٌ تنبغي الإشارةُ إليه: وهو أنَّ الأشاعرةَ والمعتزلةَ متفقون تقريبًا على كونِ الشكِّ هو المطلوب، وقد أفصحَ عنه الآمديُّ في كلامه السابق، وإنما يختلفون في العبارات، فتشيعُ الجوينيُّ على أبي هاشم ليس في محله بشهادةِ الآمدي، فالشكُّ إن كان مذمومًا

= فلو كان الشكُّ في الله واجبًا: لكان مأمورًا به، والأمرُ بالشكِّ في الله تعالى يستدعي معرفةَ أمرِ الله تعالى، ومعرفةَ أمرِ الله تعالى مع الشكِّ فيه: تناقض.

وهو غيرُ شديد: فإنه إما أن يكون مدركُ الوجوبِ الشرعِ أو العقل، فإن كان مدركُ الوجوبِ العقل، كما هو مذهبه: فقد اندفعَ التناقض، وإن كان مدركُ الوجوبِ الشرعِ - كما هو مذهبنا -: فالإشكالُ كما هو واردٌ عليه في إيجابِ الشكِّ: هو واردٌ علينا في إيجابِ النظرِ، أو المعرفة؛ فإن الأمرَ بالنظرِ والمعرفةِ يستدعي عدمَ المعرفةِ بالله تعالى، ومعرفةَ أمرِ الله تعالى مع عدمِ معرفتهِ ممتنع، فما هو جوابٌ لنا يكون جوابًا له.

بل الحقُّ أن يُقال: ابتداءً حصولِ الشكِّ...». «(الأبكار) له (١/١٧٠ - ١٧١).

(١) المصدر السابق (١/١٧١).

وقبيحًا: فقد التزمه الجميع؛ إذ أوجبوا النظر، فلا وجه لتشنيع بعضهم على بعض.

ويتضح من ذلك صدق ما أشار إليه الإمام القرطبي - صاحب «المفهم»<sup>(١)</sup> - وكذلك شيخ الإسلام وغيرهما في معرض ردّهم على الموجبين للنظر: أن النظر يستلزم الشك المنافي للمعرفة والإيمان<sup>(٢)</sup>، فيكون صريح كلام الأمدّي مغنيًا عن الإلزام<sup>(٣)</sup>.

(١) هو: الإمام أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري، أبو العباس المالكي (٥٧٨ - ٦٥٦هـ)، ولد بقرطبة، واستوطن الإسكندرية، وكان مدرسًا بها، وهو شيخ القرطبي المفسر المعروف محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ). ترجمته في: «السير» (٣٢٣/٢٣)، «البداية والنهاية» (٣٨١/١٧)، «الديباج المذهب» (٢٤٠/١)، «الأعلام» (١٨٦/١).

(٢) انظر: «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» للحافظ أحمد بن عمر القرطبي (٦٩٣/٦)، وقد نقله الحافظ ابن حجر في «الفتح» (٣٦٢/١٣ - ٣٦٣)، ح (٧٣٧٢)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١٠/٨).

(٣) ومن اضطرابهم في هذا الباب: ما صرح به أبو المعين النسفي في «بحر الكلام» (ص ٧٥): «أن الله تعالى لما خلق الخلق حين أخرجهم من صلب آدم ﷺ يوم الميثاق: لم يكونوا مؤمنين ولا كافرين، وكانوا خلقًا، ثم عرض عليهم الإيمان والكفر، فكل من اختار الإيمان وقبّله اعتقادًا فهو مؤمن، وكل من لم يختار الإيمان فهو كافر، وكل من أجاب بالقول دون الاعتقاد فهو منافق؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...﴾»، وهذا قول منه بفطرية معرفة الله بالنسبة للمؤمن، ومع ذلك قال في الكتاب نفسه (ص ٦٤): «وكل عاقل بالغ يجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعًا...».

٣ - وأختم هذه الوجوه بنقل اعتراف شخصيتين كبيرتين من علماء الكلام بفطرية معرفة الله، وأنَّ أول واجب هو التوحيد، أحدهما: أشعري، وهو الشهرستاني، والثاني: ماتريدي، وهو ابن الهمام.

يقول الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) - في نص جميل -: «وأما تعطيل العالم عن الصانع... فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا شذمة قليلة من الدهرية... ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن يُنكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يُحيل وجود العالم على البخت والاتفاق<sup>(١)</sup>، احترازًا عن التعليل، فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يُقام عليها برهان؛ فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم، عالم قدير، ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩]، وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء: فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء... ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧].

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد، ونفي الشريك، «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»<sup>(٢)</sup>، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق: في التوحيد: ﴿ذَلِكُمْ بَأْنَهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرِكْ بِهِ تُؤْمِنُونَ﴾ [غافر: ١٢]، ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ [الزمر: ٤٥].

(١) أي: الصدفة.

(٢) سيأتي تخريجه قريباً.

وقال بعد ذكرِ مسالكِ المتكلمين في إثباتِ الصانع :

«وأنا أقول: ما شهدت به الحوادثُ أو دَلَّ عليه الإمكانُ بعد تقديم المقدمات: دون ما شهدت به الفطرةُ الإنسانيةُ من احتياج في ذاته إلى مدبّرٍ هو منتهى الحاجات، فيرغَبُ إليه، ولا يرغبُ عنه، ويستغني به، ولا يستغني عنه، ويتوجّهُ إليه، ولا يُعرضُ عنه، ويفزعُ إليه في الشدائدِ والمهمّاتِ؛ فإنّ احتياجَ نفسه أوضحُ له من احتياجِ الممكنِ الخارجِ إلى الواجب، والحادِثِ إلى المحدث».

وقال في بيان المعرفةِ الفطرية: «والرسلُ مبعوثون لتذكيرِ وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويلِ الشيطان؛ فإنهم الباقون على أصلِ الفطرة ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [سبأ: ٢١]، وقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى ﴿٩﴾ سَيَذَكِّرْ مَنْ يَخْشَى ﴿١٠﴾﴾ [الأعلى: ٩ - ١٠]، وقوله: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴿٤٤﴾﴾ [طه: ٤٤]»<sup>(١)</sup>.

والنصُّ لا يحتاجُ إلى تعليق، فهو واضحٌ، وقد أحسنَ فيه الشهرستانيُّ أيما إحسان.

وقال ابنُ الهمام الماتريديُّ (ت ٨٦١هـ): «واعترف الكلُّ بأنَّ خلقَ السماوات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى، قال تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، فهذا كان في فطريهم، ولذا كان المسموعُ من الأنبياءِ دعوة الخلقِ إلى التوحيد: شهادة أن لا إله إلا الله، دون أن يشهدوا أن للخلقِ إلها»<sup>(٢)</sup>.

(١) «نهاية الأقدام» له (١٢٣ - ١٢٦).

(٢) «المسائرة» له (ص ١٧)، وقد وافقه وأكدّه شارحُه الكمال ابن أبي شريف =

### المسألة الثالثة

#### مذهب أهل السنة والجماعة في أول واجب على المكلف

بعد أن تعرضنا لنقد التفتازاني في مسألة أول واجب على المكلف: لا بد من الإشارة إلى ما هو الصحيح في هذه المسألة، حتى يتضح الحق جلياً:

فمذهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة: أنه بما أن معرفة الله تعالى فطرية لا تحتاج إلى النظر والاستدلال لها: فأول واجب على المكلف هو مقتضى تلك المعرفة المركوزة في فطرته، وهو إفراد الله تعالى بالعبادة.

وهذه المسألة ليست اجتهادية حتى يتسنى لكل أحد أن يتذرع به، ويتفوه بما يريد، بل الأمر محسوم بالأدلة الواضحة، والتي قد طبّقها النبي ﷺ بفعله، وتعليمه أصحابه.

والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة كثيرة، ذكرها كثير من العلماء<sup>(١)</sup>، أجتزئ منها ما يلي:

١ - إنّ جميع الأنبياء والرسل جاءوا بالدعوة إلى إخلاص العبادة لله، وانطلقوا من ذلك، والآيات الدالة على ذلك كثيرة،

= في «المسامرة»، في الصفحة نفسها، وانظر نصاً مهماً في هذا الموضوع لأحد الماتريديّة المتأخرين، وهو العلامة علي القارئ، في كتابه «ضوء المعالي» (ص ٩٤)، و«شرح الفقه الأكبر» (ص ١٦ - ١٧).

(١) انظر: مقال الشيخ الغنيمان بعنوان: «أول واجب على المكلف عبادة الله تعالى: وضوح ذلك من كتاب الله ودعوات الرسل» المنشور في مجلة الجامعة الإسلامية، في العدد ٦٢، ٦٣.

منها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقوله تعالى عن نوح عليه السلام: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَتَّقُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وعن هود عليه السلام: ﴿وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَتَّقُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ٦٥]، وعن صالح عليه السلام: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَتَّقُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٧٣]، وغيرها من الآيات<sup>(١)</sup>.

فإذا كان الأنبياء والمرسلون أول ما يدعون أقوامهم إلى إفراد الله تعالى بالعبادة: فإنّ هذا يدلُّ على أنه هو أول الواجب على المكلفين، وإلا يكونون قد أخطأوا في بداية أمرهم، فتبيّن بهذا أنّ إفراد الله تعالى بالعبادة أول الواجبات<sup>(٢)</sup>.

٢ - ما تقدّم في الدليل الأول: قد طبّقناه عليه السلام، وعلمّه أصحابه:

أ - ففي الحديث المتفق عليه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لما بعث معاذًا رضي الله عنه على اليمن قال: «إنك تقدّم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله

(١) انظر: «دعوة الرسل» للشيخ محمد أحمد العدوي (ص ١) وما بعده، وراجع: «شرح العقيدة الطحاوية» (٢١/١).

(٢) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص ١٥٩)، وانظر: «تيسير العزيز الحميد» (ص ١٢٦ - ١٢٧)، «فتح المجيد» (ص ١١٥، ١٢٥).

فأخبرهم أنّ الله قد فرضَ عليهم خمسَ صلواتٍ في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا الصلاة: فأخبرهم أنّ الله فرضَ عليهم زكاةً من أموالهم وتُرَدُّ على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها: فخذ منهم، وتوقَّ كرائمَ أموالِ الناس»<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديثُ نصٌّ في هذه المسألة، فقد وردَ فيه التصريحُ بلفظِ «أول» في قوله: «فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادةُ الله».

وفي لفظٍ: «فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى»<sup>(٢)</sup>، وفي لفظٍ: «فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسولُ الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك»<sup>(٣)</sup>.

وألفاظُ الحديثِ تفسّرُ بعضها بعضاً، قال الحافظُ ابنُ حجر: «المرادُ بالعبادة: التوحيد، والمرادُ بالتوحيد: الإقرارُ بالشهادتين، والإشارةُ بقوله: «ذلك» إلى التوحيد، وقوله: «فإذا عرفوا الله»: أي عرفوا توحيدَ الله، والمرادُ بالمعرفة: الإقرارُ والطواعية، فبذلك

(١) متفقٌ عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» بالأرقام: (١٣٩٥، ١٤٥٨، ١٤٩٦، ٢٤٤٨، ٤٣٤٧، ٧٣٧١، ٧٣٧٢)، واللفظُ الذي ذكرته هو في كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائمُ أموالِ الناس في الصدقة، (٣/٣٧٧ - ٣٧٨)، ح (١٤٥٨)، ورواه مسلم في «صحيحه» (١/٥٠ - ٥١)، ح (١٩/٢٩ - ٣١)، في الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام.

(٢) هذا لفظُ البخاري في «صحيحه» (١٣/٣٥٩)، ح (٧٣٧٢) في التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى.

(٣) هذا لفظُ حديث البخاري في «صحيحه» (٧/٦٦١، ٦٦٢) ح (٤٣٤٧) في المغازي، باب بعثَ أبي موسى ومعاذٍ إلى اليمن قبل حجة الوداع، وقريبٌ منه لفظُ مسلم في «صحيحه» (١/٥٠)، ح (١٩/٢٩).



يُجمَع بين هذه الألفاظِ المختلفةِ في القصةِ الواحدة»<sup>(١)</sup>.

ومع هذا الوضوحِ على المرادِ في هذا الحديث: لم يخلُ من تجاهلِ بعضِ المتكلمين، حيث استدلَّ أبو المعالي الجوينيُّ بلفظِ «إذا عرفوا الله» على أنّ أولَ واجبٍ هو المعرفة<sup>(٢)</sup>، ويُردُّ عليه من وجهين:

**الأولُ:** ما تقدمت الإشارةُ من أنّ الحديثَ وردَ بألفاظٍ مختلفةٍ يُفسَّرُ بعضها بعضًا، فيكون المرادُ: فإذا عرفوا أنه يجبُ عليهم أن يُفردوا الله تعالى بالعبادة.

**الثاني:** أنّ أهلَ الكتابِ لم يُنكروا وجودَ الله ومعرفةً، بل كانوا يعرفونه، والشركُ واقعٌ عندهم في العبادة<sup>(٣)</sup>.

ب - وفي الصحيحين - أيضًا - : أنّ رسولَ الله ﷺ قال: «أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يشهدوا أن لا إلهَ إلا الله، وأنَّ محمدًا رسولُ الله، وقيموا الصلاةَ، ويؤتوا الزكاةَ، فإذا فعلوا ذلك: عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقَّ الإسلام، وحسابهم على الله»<sup>(٤)</sup>.

- 
- (١) «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» (٣٦٧/١٣)، ح (٧٣٧٢)، وانظر: «كتاب التوحيد» لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب - مع شرحه «فتح المجيد» - (ص ١٢٧)، «تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد» (ص ١٢٥ - ١٢٦)، «فتح المجيد» (ص ١١٤).
- (٢) نقله عنه الحافظُ ابنُ حجر في «الفتح» (٣٦١/١٣)، ح (٧٣٧٢).
- (٣) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلمين» (ص ١٦١)، وانظر في معرفة الشرك الذي كان واقعًا في أولئك: المصدر السابق (ص ٤٠٠ - ٤٢٥)، «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٣٣ - ٣٤)، «الشرك في القديم والحديث» للباحث أبي بكر محمد زكريا (١/٣٨٩ - ٣٩٣).
- (٤) متفقٌ عليه من حديث ابن عمر، وأبيه، وأبي هريرة رضي الله عنهم، أخرجه البخاري =

وهذا الحديث علقَ عصمةَ الدمِ والمالِ على إفرادِ الله بالعبادة، وعصمةُ الدمِ والمالِ هو ثبوتُ الإسلامِ في الظاهر، فإذا كان أولُ أمرٍ تَثَبَّتْ به عصمةُ الدمِ والمالِ، وبالتالي يَثَبَّتْ به الإسلامُ: هو إفرادُ الله بالعبادة: فهذا دليلٌ على أنه أولُ واجبٍ على المكلف<sup>(١)</sup>.

ج - وفي حديث أبي مالك عن أبيه رضي الله عنه أنه قال: «سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ: «مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَكَفَرَ بِمَا يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ: حُرِّمَ مَالُهُ وَدَمُّهُ، وَحَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ»<sup>(٢)</sup>، وفي روايةٍ بلفظ: «مَنْ وَحَدَّ اللَّهُ»<sup>(٣)</sup>.

٣ - ومن الأدلة على ذلك: إجماعُ السلفِ واتفقهم على أن أولَ ما يؤمَرُ به العبدُ هو إفرادُ الله تعالى بالعبادة، يقولُ شيخُ الإسلامِ في ذلك:

«إِنَّ السَّلْفَ وَالْأُمَّةَ مَتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ أَوَّلَ مَا يُؤْمَرُ بِهِ الْعِبَادُ

= بالأرقام: (٢٥) (عن ابن عمر)، (٢٩٤٦) (عن أبي هريرة)، (١٣٩٩)، (٦٩٢٤، ٧٢٨٤) (ثلاثتها عن أبي هريرة، عن عمر رضي الله عنه)، واللفظُ المذكورُ فيه (١/٩٤ - ٩٥)، ح (٢٥) في الإيمان، باب: «إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ»، وأخرجه مسلمٌ في «صحيحه» (١/٥١ - ٥٣)، ح (٣٣/٢٠) (عن أبي هريرة، عن عمر)، (٣٣/٢١ - ٣٥) (عن أبي هريرة)، (٣٦/٢٢) (عن ابن عمر).

(١) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص ١٦١ - ١٦٢).

(٢) أخرجه الإمام مسلمٌ في «صحيحه» (١/٥٣)، ح (٣٧/٢٣) في الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله...

(٣) أخرجه الإمام مسلمٌ في «صحيحه» (١/٥٣)، ح (٣٨/٢٣) في الكتابِ والباب المذكورين.

الشهادتان، ومتفقون على أنّ من فعلَ ذلك قبل البلوغ لم يؤمّر بتجديد ذلك عقب البلوغ»<sup>(١)</sup>.

وذكر أنّ القولَ بأنّ أولَ واجبٍ على المكلف القصدُ إلى النظرِ الصحيح، المفضي إلى العلمِ بحدّثِ العالم: «هو في الأصلِ من كلامِ المعتزلة، وهو كلامٌ مخالفٌ لِمَا أجمعَ عليه أئمةُ الدين، ولِمَا تواتَرَ عن سيد المرسلين، بل لِمَا عَلِمَ بالاضطرارِ من دينه»<sup>(٢)</sup>.

فالتوحيدُ أولُ ما يُدخَلُ به في الإسلام، وآخرُ ما يُخرجُ به من الدنيا، فهو أولُ واجب، وآخر واجب<sup>(٣)</sup>.

\*\*\* \* \*\*

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١١/٨)، وانظر: «شرح العقيدة الطحاوية» (٢٣/١).

(٢) المصدر السابق (٩/٨ - ١٠)، وانظر فيه (٧/٨)، و«شرح العقيدة الطحاوية» (٢٣/١).

(٣) انظر: «شرح العقيدة الطحاوية» (٢٣/١).

## المطلب الثاني

### عرض رأي التفتازاني في دليل الأعراض، مع شرح كلامه فيه، والإشارة إلى مصادره

وفيه مقامان:

#### المقام الأول

#### عرض رأي التفتازاني في دليل الأعراض

اعتمد التفتازاني لإثبات وجود الله تعالى على هذا الدليل الذي يُعرَف بـ«دليل الأعراض»، و«دليل الحدوث»، و«دليل حدوث الأجسام»، و«دليل حدوث الجواهر والأعراض»، و«دليل حدوث العالم بحدوث الأجسام»...

حيث ذكر النسفي - وقرره التفتازاني - أنّ العالم أعيان وأعراض، وأنّ الأعراض حادثة، يُعلم حدوث بعضها بالمشاهدة، وحدث بعضها بالدليل، كما أنّ الأعيان أيضاً حادثة؛ لأنها لا تخلو عن الأعراض وهي حادثة، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. ولمعرفة تفاصيل هذا الدليل عند التفتازاني: أستحسن أن أذكر نصّ النسفي في الموضوع، مع نصّ شرح التفتازاني لكلامه، مع شرح ما يحتاج إلى التوضيح من كلام التفتازاني في الهامش. وسيكون نصّ النسفي مظللاً مميّزاً عن شرح التفتازاني،

وسأحذف من كلامه كلَّ ما لا يتصل بالموضوع، وإليك النص:

«والعالم؛ أي: ما سوى الله تعالى من الموجودات<sup>(١)</sup>، مما يُعلم به الصانع، يُقال: عالمُ الأجسام، وعالمُ النبات، وعالمُ الحيوان، إلى غير ذلك<sup>(٢)</sup>، فتخرجُ صفاتُ الله تعالى؛ لأنها ليست غيرَ الذات، كما أنها ليست عينها<sup>(٣)</sup>».

بجميع أجزائه من السماوات وما فيها، والأرض وما عليها.

محدث؛ أي: مخرجٌ من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه كان معدومًا فوجد<sup>(٤)</sup>، خلأًا للفلاسفة<sup>(٥)</sup>، حيث ذهبوا إلى قدم

(١) لا يختلف أحدٌ من المتكلمين في تفسير «العالم»، وإن كانوا قد يختلفون في العبارات، انظر: «الإرشاد» للجويني (ص ٣٩)، «الغنية في أصول الدين» للنيسابوري (ص ٤٩)، «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/٤٤)، «أصول الدين» للبردوي (ص ١١). وأضاف النسفي: «سمي عالمًا لكونه علمًا على ثبوت صانع له، حيٍّ، سميع، بصير، عليم، قدير»، وبمثله قال التفتازاني في «التلويح» (٢/٢٩٤)، وإلى هذا أشار التفتازاني بقوله: «مما يُعلم به الصانع»، انظر: «النبراس» (ص ١١١).

(٢) هذا الإطلاق لـ«العالم» هو بالمعنى الخاص، حيث يُطلق بهذا على جملة موجوداتٍ من جنسٍ واحد، انظر: «رسالة الحدود» لابن سينا - ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات» (ص ٩١)، «المعجم الفلسفي» (٢/٤٥).

(٣) سيُناقش - إن شاء الله تعالى - في هذه المسألة في المبحث الرابع من الفصل الثالث من هذا الباب.

(٤) هذا تعريف المتكلمين للمحدث، انظر: «تبصرة الأدلة» (١/٥٦).

(٥) قال ابن سينا - في «رسالة الحدود» (ص ١٠٢) -: «الإحداث يقال على وجهين: أحدهما: زمني، والآخر: غير زمني، ومعنى الإحداث =

السموات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع، بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة.

نعم، أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه<sup>(١)</sup>.

= الزماني: إيجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق، ومعنى الإحداث الغير الزماني: إفادة الشيء وجوداً، وليس له في ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان، بل في كل زمان.

تنبيه: هذا التقسيم هو للفلاسفة المنتسبين للإسلام، وهو لأجل محاولة التوفيق بين الفلسفة (مجموعة آراء الكفار الملاحدة المحرومين عن الوحي) ووحى رب العالمين، وهذا التوفيق ليس إلا محاولة فاشلة في ستر زندقتهم ونفاقهم تحت ألفاظ إسلامية.

قال شيخ الإسلام عن المتفلسفة: «ولا ريب أن القوم أخذوا العبارات الإسلامية القرآنية والسنية: فجعلوا يضعون لها معاني توافق معتقدتهم، ثم يخاطبون بها، ويجعلون مراد الله تعالى ورسوله ﷺ من جنس ما أرادوا، فحصل بهذا من التلبس على كثير من أهل الملة، ومن تحريف الكلم عن مواضعه، ومن الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته: ما الله به عليم، ولهذا قد يوافقون المسلمين في الظاهر، ولكنهم في الباطن زنادقة منافقون».

ثم مثل شيخ الإسلام بتقسيم المتفلسفة المذكور للمحدث، ثم قال: «وغرضهم بهذا الوضع: حتى يُطلقوا بين المسلمين أن السماوات والأرض وما بينهما محدث مخلوق، فيظنُّ الظانُّ أنهم لا يُنازعون في كون ذلك محدثاً مخلوقاً، مع العلم الضروري أن قولهم فيها ليس ما أخبرت به الرسلُ واتفقت عليه أهل الملل». «بغية المرتاد» (ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

(١) هذا الإطلاق لا طائل تحته، وهو من باب التلبس، كما صرح به شيخ الإسلام في النص السابق في الحاشية السابقة، وللتوسع، انظر: «الجانب الإلهي عند ابن سينا» (ص ١٩٥) وما بعدها.

... إذ هو؛ أي: العالمُ أعيانٌ وأعراضٌ<sup>(١)</sup>؛ لأنه إن قام بذاته فعينٌ، وإلا، فعرضٌ، وكلُّ منهما حادثٌ؛ لِمَا سنبينُ. ولم يتعرَّضْ له المصنَّفُ؛ لأنَّ الكلامَ فيه طويلٌ، لا يليقُ بهذا المختصرِ؛ كيف، وهو مقصودٌ على المسائلِ دونِ الدلائلِ<sup>(٢)</sup>.

- (١) قال أبو المعين النسفيُّ - في «تبصرة الأدلة» (ص ٤٤) - عن أقسامِ العالمِ: «وأما أقسامُه: فعامَّةُ المتكلمين يزعمون أنها أقسامٌ ثلاثة: جواهر، وأجسام، وأعراض. والشيخُ أبو منصور الماتريديُّ لم يرضَ بهذه القسمةِ لِمَا فيها من عيبِ التداخل؛ فإنَّ الأجسامَ هي جواهرٌ؛ لأنها مترَكِّبةٌ منها، فاختارَ بأن قال: العالمُ قسمان: أعيان، وأعراض...».
- قلت: ممن اختارَ القسمةَ الثلاثيةَ: الباقلانيُّ في كتابه «تمهيد الأوائل» (ص ٣٧)، والبرزدويُّ في «أصول الدين» (ص ١١)، وأكثرُ المتكلمين على القسمةِ الثنائيةِ كما هي هنا، انظر - مثلاً - : «الإرشاد» (ص ٣٩)، «أبكار الأفكار» (٧/٣)، «المواقف» (ص ٢٦٦). قال الأمدئيُّ: لا نعرفُ خلافًا بين العقلاء في حصرِ الموجودِ الممكنِ في الجواهرِ والأعراضِ وإن اختلفت مسألُكهم في جهةِ الحصرِ وأقسامِ كلِّ واحدٍ من القسمين...».
- وانفردَ ابنُ كيسان المعتزليُّ، فزعمَ أنَّ العالمَ كلُّه جواهر، انظر: «المواقف» مع شرحه (٢٨/٥)، كما ذهبَ ضرار بن عمرو البصري - رئيس الضرارية - والحسين بن محمد النجار البصري - رئيس النجارية - إلى إنكارِ وجودِ ما وراءِ الأعراضِ في العالمِ، حيث زعما أنَّ العالمَ أجسامٌ وأعراض، ورأيا أنَّ الأجسامَ أعراضٌ مجتمعة، اجتمعت فاحتملت أعراضًا سواها، والجسمُ عندهما يتركبُ من الأعراضِ التي لا يخلو الجسمُ منها أو من أضدادِها. «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (٥١/١).
- (٢) المرادُ بالدلائلِ في «الإلهيات» عند التفتازانيِّ هي التي يسمونها أدلةَ العقول، أو الحججِ العقلية، انظر ما تقدَّم في بداية المبحثِ الثاني من الفصل الثالث من الباب الأول، ولا شكَّ أننا في غنى عن أكثرِ هذه =

فالأعيان ما؛ أي: ممكنٌ يكون له قيامٌ بذاته بقرينة جَعَلَهُ  
من أقسام العالم<sup>(١)</sup>.

ومعنى قيامه بذاته:

• عند المتكلمين: أن يتحيز<sup>(٢)</sup> بنفسه، غير تابع تحيزه لتحيز  
شيءٍ آخر، بخلاف العرض؛ فإن تحيزه تابعٌ لتحيز الجوهر، الذي  
هو موضوعه<sup>(٣)</sup>، .....

= الأدلة التي سيضيفها التفازاني في كتابه، ويجب على الجميع الاعتناء بما  
هي أدلةٌ فعلاً، وهي الأدلة التي كُلفنا باتباعها، وعوّل عليها سلفنا  
الصالح، وهي أدلة الكتاب والسنة.

(١) هذا تبريرٌ لتفسير اسم الموصول «ما» في قوله: «ما له قيامٌ بذاته» بقوله:  
«ممكنٌ»؛ «أي: فسرنا الموصول بالممكن بقرينة أنّ العين قسمٌ من العالم،  
والعالم ممكنٌ». انظر: «النبراس» (ص ١١٧).

(٢) «الحيز» في عرف المتكلمين: قبولُ الإشارة الحسية بأنه في هذا المكان  
أو في هذه الجهة، وأصله في اللغة: الاستقرار في المكان، من قولهم:  
حازه، إذا أحاطه؛ لأن المكان محيطٌ بالمتكّن، ومنه «الحيز» - بالتشديد  
والكسر - على «فعليل» للمكان. «النبراس» (ص ١١٧).

وسياتي التفصيلُ فيه في الفصل الثالث، في المقام الرابع من المطلب  
الثالث منه - إن شاء الله تعالى -.

(٣) «الموضوع» عند الفلاسفة: مرادفٌ للمكان. «كشاف اصطلاحات الفنون»  
(ص ٣٣٦)، ويُعبّرون عنه أيضاً: «بأنه كلُّ محلٍّ متقومٌ بذاته، مَقومٌ لِمَا  
يَحُلُّه». «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - رسالة الحدود» لابن سينا  
(ص ٨٤)، «معيار العلم» (ص ٢٨٨).

وقال الفريهاري - بعد كلامه المنقول في الحاشية اللاحقة -: ثم اعلم أن  
الموضوع والمحلَّ واحد، والعرض والحال واحدٌ عند المتكلمين، وقال  
الفلاسفة: المحلُّ أعمُّ من الموضوع، والحالُ أعمُّ من العرض؛ =



أي: محلّه الذي يقوّمه<sup>(١)</sup>.

ومعنى وجودِ العرض في الموضوع: هو أنّ وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع؛ ولهذا يمتنع الانتقالُ عنه<sup>(٢)</sup>، بخلاف

= لأنّ المحلّ إمّا أن يكونَ مستغنياً في وجوده عن الحالّ فيه، كالجسم المستغني عن لونه، وهذا القسمُ مقوّمٌ للحال، وإمّا أن لا يستغني عنه؛ كالهولي؛ فإنها جوهرٌ يحلُّ فيها جوهرٌ آخرُ مسمّى بالصورة، ولا تستغني الهولي في وجودها عن الصورة، وهذا القسمُ متقوّمٌ بالحالّ، فالموضوعُ هو القسمُ الأوّلُ المقوّمُ لِمَا حلَّ فيه. «البراس» له (١١٨)، وكلامه تلخيصٌ لِمَا في «أبكار الأفكار» للآمدي (٧/٣)، حيث صرّح فيه بنسبة هذا التفريقِ إلى الفلاسفة، كما أنّ ابنَ سينا صرّح بذلك في «رسالة الحدود - تسع رسائل» (ص ٨٤)، على أنّ التفتازانيّ ذكرَ هذا التفريقَ متبنيّاً له، ولم ينسبه إلى الفلاسفة. انظر: «شرح المقاصد» (٨/٣).

(١) «هذا تفسيرٌ للموضوع، والتقويمُ: جعلُ الشيءِ قائماً، والعرضُ لا يقومُ بنفسه، بل بموضوعه، فالموضوعُ يجعله قائماً». (البراس) (ص ١١٨).  
وعبّر أبو المعين عن معنى «القيام بالذات» - في «تبصرة الأدلة» (ص ٤٤) - بقوله: «إنه يصحّ وجوده من غيرِ محلٍّ يقوّمُ به»، وهو أسهلُّ من تعبير التفتازانيّ - رحمه الله تعالى -.

(٢) لأنّ زواله عن ذلك المحلّ زوالٌ لوجوده في نفسه، وقد اتفقَ الفلاسفةُ وجمهورُ المتكلمين على امتناع انتقالِ العرضِ، واعتراضَ عليهم بأنّ الذي ذكّرَ إنكاراً للحس؛ فإنّ الروائحَ تنتقلُ إلى المجاور، والحرارةُ تنتقلُ من النارِ إلى ما يماسّها، وكذلك برودةُ الثلج، فالجوابُ - على ما قاله الإيجي والجرجانيّ -: «أنّ الحاصلَ في المحلّ الثاني وهو المجاورُ أو المماس شخصٌ آخر من الرائحة، أو الحرارة، مماثلٌ للأول... يُحدِثُه الفاعلُ المختار عندنا بطريق العادة عقيبَ المجاورة أو المماسّة، أو يفيضُ ذلك الشخصُ الآخرُ على المحلّ الثاني من العقلِ الفعال عند =

وجود الجسم في الحيز؛ فإنَّ وجوده في نفسه أمرٌ، ووجوده في الحيز أمرٌ آخرٌ؛ ولهذا يَنْتَقِلُ عنه.

• وعند الفلاسفة: معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محلِّ يَقْوَمُهُ، ومعنى قيامه بشيءٍ آخر: اختصاصه به، بحيث يصيرُ الأولُ نعتًا، والثاني منوعًا<sup>(١)</sup>، سواء كان متحيزًا، كما في سواد الجسم، أو لا، كما في صفات المجردات.

وهو؛ أي: ما له قيامٌ بذاته من العالم إما مرَّكَّبٌ من جزأين فصاعدًا وهو الجسم<sup>(٢)</sup>...

أو غير مرَّكَّبٍ؛ كالجوهر؛ يعني: العين الذي لا يقبلُ الانقسام، لا فعلاً، ولا وهماً، ولا فرضاً<sup>(٣)</sup>.

= الحكماء بطريق الوجوب لاستعدادٍ يحصلُ له من المجاورة أو المماسة. «المواقف» مع شرحه (٣٣/٥)، والمظللُ نص المواقف، وانظر: «شرح المقاصد» (١٥٤/١)، «النبراس» (ص ١١٩).

(١) ويُسمَّى الناعتُ حالًا، والمنعوتُ محلًّا، انظر في تفسيره: «المباحث المشرقية» للرازي (٢٥٧/١)، «شرح المواقف» (٣٤/٥ - ٣٥)، وفكرة «الاختصاص» المذكورة غير واضحة وضوحًا مفهومًا، وقد اعترف الرازيُّ بذلك في المصدر المذكور.

(٢) هذا القدرُ من تعريفِ الجسم متفقٌ عليه بين المتكلمين، وقد يُعبرون عنه بأنَّ المتحيزَ بالذاتِ إذا كان يقبلُ الانقسامَ فهو الجسمُ، وإلا فهو الجوهرُ الفردُ. انظر: «المقاصد» وشرحه (٥/٣ - ٦). وقد اختلفوا فيما زادَ على هذا القدرِ من تعريفِ الجسم اختلافًا عريضًا، وسيأتي الحديثُ فيه في المبحث السابع من الفصل الثالث - إن شاء الله تعالى -.

(٣) الانقسامُ الفعليُّ: ما يوجبُ الانفصالَ الخارجيَّ، ويُسمَّى «الانفكاك» أيضًا، فإن كان بآلةٍ نفاذةٍ يُسمَّى: «انقطاعًا»، وإلا ف«انكسارًا». «حاشية =

وهو الجزء الذي لا يتجزأ<sup>(١)</sup>، ولم يقل: وهو الجوهر الفرد؛

= الكستلي على شرح العقائد» (ص ٤٩)، «النيراس» (ص ١٢٢).

وقد يُعبّر بعضهم بقوله: إنّ الجوهرَ الفردَ لا يقبل القسمةَ، لا كسرًا، ولا قطعًا، ولا وهمًا، ولا فرضًا، قال الرازي: «والفرق بين هذه الاعتبارِ الأربعة: أن نقول: أسهلُ وجوه القسمة: هو الكسر، مثل انكسارِ الخزفِ والحجر، ثم يليه في الرتبة: القطعُ، مثل القطعة من الذهبِ والحديد، فإنها لا تنكسرُ، إلّا أنه يمكنُ قطعها بالآلاتِ القطاعة، ثم يليه في المرتبة الثالثة: الوهم؛ لأنّ الشيءَ قد لا يكون قابلاً للقسمة الانفكاكية، مثل الفلك؛ فإنه عند الفلاسفة لا يقبل الخرقَ والتمزقَ، إلّا أنه قابلٌ للقسمة الوهميّة، ثم يليه في المرتبة الرابعة: الفرضُ، وهو الجزء الذي يبلغ في الصغرِ إلى حيث يعجزُ الوهمُ عن تخيُّله وتصوّره، وإذا كان كذلك: امتنع حصولُ القسمة الوهميّة فيه، إلّا أنه يكون قابلاً للقسمة الفرضيّة؛ فإنّ الوهمَ والخيالَ وإن عجزا عن إدراكه وتصوّره: إلّا أنه في نفسه موصوفٌ بكونه بحيث يتميّزُ أحدُ جانبيه عن الجانبِ الثاني». «المطالب العالية من العلم الإلهي» (١٢/٦).

قلت: ذهب بعضهم إلى كون الانقسام الفرضي والوهمي بمعنى واحد، وهو الذي لا يُوجب الانفصالَ الخارجي، كما في «حاشية الكستلي» (ص ٤٩)، إلّا أنّ المتكلمين بسطوا هذا البسط مبالغةً في نفي أيّ نوعٍ من أنواع القسمة الممكنة.

وما ذكره في الوهم، وأنّ الفلك - حسب قول الفلاسفة - لا ينقسم: باطل؛ لأنّ كلّ شيءٍ من المخلوقات يمكن قسمته بالوهم، كما أنّ الفلك ينقسم فعلاً حين يقضي الله تعالى بتفكيك هذا العالم، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ ﴿١﴾، و﴿إِذَا السَّمَاءُ انفطرت﴾ ﴿١﴾ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انثرت ﴿٢﴾.

(١) و«الجوهر» على هذا التفسير هو ما يسمى بـ«الجوهر الفرد»، وهو قسمٌ من العين، وقسيمٌ للجسم، وهذا اصطلاحٌ مشى عليه كثيرٌ من المتكلمين، =

احتراراً عن ورود المنع؛ فإن ما لا يتركّب لا ينحصّر عقلاً في الجواهر، بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل لا بدّ من إبطال الهيولى<sup>(١)</sup>، والصورة، والعقول، والنفوس المجردة<sup>(٢)</sup>، ليتمّ ذلك.

وعند الفلاسفة: لا وجود للجواهر الفرد، أعني الجزء الذي لا يتجزأ، وتركيب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة<sup>(٣)</sup>.

وأقوى أدلة إثبات الجزء: أنه لو وُضعت كرة<sup>(٤)</sup> حقيقةً على سطح حقيقي<sup>(٥)</sup>: لم تماسه إلا بجزءٍ غير منقسم؛ إذ لو ماسّه بجزأين لكان فيها خطٌّ بالفعل؛ فلم تكن كرةً حقيقةً<sup>(٦)</sup>.

وأشهرها<sup>(٧)</sup> عند المشايخ وجهان:

= وخاصةً الماتريدية، انظر: «معيان العلم» (ص ٢٩١)، «تبصرة الأدلة» (١/ ٥٠، ٥١)، وانظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٢٧٦).

(١) تقدّم تعريف «الهيولى» و«الصورة» في (ص ١٢٩ - ١٣٠).

(٢) انظر ما تقدم في (تمهيد) الرسالة، المطلب الثالث، وكذلك المطلب الرابع، في «النفوس المجردة»، و«العقول المجردة»، ورأي التفازانيّ فيها.

(٣) هذا مذهب أرسطو وأتباعه، وليس هو مذهب جميع الفلاسفة.

(٤) الكرة - بضم الكاف، وفتح الراء المخففة - في اللغة: كل جسم مستدير. «المعجم الوسيط» (٢/ ٧٨٥)، وفي الاصطلاح: جسمٌ يُحيطُ به سطحٌ واحد، في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليها سواء. «التعريفات» للجرجاني (ص ١٨٤).

(٥) السطح الحقيقي: هو الذي يقبل الانقسام طويلاً وعرضاً، لا عمقاً، ونهايته الخط. «التعريفات» للجرجاني (ص ١٢٢).

(٦) انظر: «المحصل» (١٦٥)، «الأربعين في أصول الدين» (٨/ ٢) - كلاهما للرازي، «المواقف» (ص ١٨٨)، وكلام الرازيّ في «المحصل» أوضح.

(٧) أي: وأشهر أدلة إثبات الجزء الذي لا يتجزأ.

**الأول:** أنه لو كان كلُّ عَيْنٍ منقسمًا لا إلى نهاية، لم تكن الخردلة أصغرَ من الجبل؛ لأن كلاً منهما غيرُ متناهي الأجزاء، والعظمُ والصَّغْرُ إنما هو بكثرة الأجزاء وقِلَّتِها، وذلك إنما يَتَصَوَّرُ في المتناهي<sup>(١)</sup>.

**الثاني:** أن اجتماعَ أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا لَمَّا قَبِلَ الافتراق، فالله تعالى قادرٌ على أن يخلُق فيه الافتراقَ إلى الجزء الذي لا يتجزأ<sup>(٢)</sup>؛ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكنَ افتراقُه<sup>(٣)</sup>: لزمَت قدرة الله تعالى عليه؛ دفعًا للعجز<sup>(٤)</sup>، وإن لم يمكن: ثبت المدعى<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: «التبصير في الدين» للإسفراييني (ص ٦١)، «أصول الدين» للبغدادي (ص ٣٦)، «تبصرة الأدلة» (١/٥٠)، «البداية من الكفاية» للصابوني (ص ٣٤)، «المباحث المشرقية» (٢/٣٧)، «التمهيد لقواعد التوحيد» للآمشي (ص ٤٧)، «المواقف» (ص ١٨٧، ١٨٩).

(٢) وبذلك يثبتُ المطلوب. وقد حكى الأشعريُّ في «المقالات» (ص ٥٦٨) عن النظام، وكذلك عمن أنكرَ الجزء الذي لا يتجزأ: أن الله تعالى لا يُوصَفُ بالقدرة على ذلك!!.

(٣) أي: مرّة ثانية، بعد ما خلقَ الله ﷻ الافتراقاتِ الممكنة في الجسم. «النبراس» (ص ١٢٩).

(٤) وهذا خلاف الفرض؛ لأنَّ المفروضَ أن الله تعالى قد فرَّق - في المرّة الأولى - إلى آخر ما يقبل الانقسام، وإذا كان الأمرُ كذلك: فكيف يمكن افتراقُه مرّةً أخرى حتى تتعلّق قدرةُ الله بها، وقدرةُ الله تعالى لا تتعلّق عندهم إلا بالممكن.

(٥) انظر: «تبصرة الأدلة» (١/٥١)، «البداية من الكفاية» للصابوني (ص ٣٤ - ٣٥)، «المباحث المشرقية» (٢/٣٧)، وعبارة النسفي والصابوني في صياغة هذا الدليل أوضح مما هو هنا.

وخلاصةُ هذا الدليل:

١ - أنّ من المسلّم أنّ اجتماعَ أجزاء الجسم ليس لذاته، بأن تكون ذاتٌ =

والكلُّ ضعيفٌ<sup>(١)</sup>.

أما الأولُ: فلأنه إنما يدلُّ على ثبوت النقطة<sup>(٢)</sup>، وهو لا يستلزمُ ثبوتَ الجزء<sup>(٣)</sup>؛ لأن حلولها في المحلِّ ليس حلولَ السريان<sup>(٤)</sup>،

= الجسم مقتضيةً لاجتماع الأجزاء، ومما يدل على أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته: أنه لو كان الأمر كذلك: لَمَا قَبِلَ الجسمُ أيَّ افتراق.

٢ - إذا ثبتَ عدمُ استحالةِ افتراقِ الجسم: جاز تعلقُ قدرةِ الله تعالى به ليخلقَ فيه الافتراقَ إلى الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا هو المطلوبُ، فثبت المدعى.

٣ - وهذا الجزء الذي انتهى إليه الجسمُ (والذي لا ينقسم): لا يجوز أن يُظنَّ فيه جوازُ الانقسامِ مرةً أخرى؛ لأنه إذا قررنا بإمكانِ التقسيمِ مرةً أخرى: لزمَ من ذلك تعلقُ قدرةِ الله تعالى على تفريقِ هذا الجزء مرةً أخرى، وهذا خلافُ الفرضِ الأول، والذي رأينا فيه أنه ﷻ قد فرقَه إلى الجزء الذي لا يتجزأ.

٤ - وثبتَ بذلك: أنه لا يجوز افتراقه مرةً أخرى، وبذلك يثبت المدعى؛ لأنَّ هذا الذي لم يمكن افتراقه هو الذي نتنازعُ فيه، وانظر: «حاشية الخيالي على شرح العقائد» (ص ٥٧).

(١) هذا رأي التفازاني في هذه الأدلة، وأنها كلها ضعيفة.

(٢) هي عرضٌ غير منقسم، قابلٌ للإشارة الحسية. «النبراس» (ص ١٢٩).

(٣) دفعَ لِمَا قاله المتكلمون من أن ثبوتَ النقطةِ يستلزمُ ثبوتَ الجزء، مستدلين بأنها عرضٌ فلا بد من أن يكون لها محل، ولا يجوز أن يكون محلُّها منقسمًا، وإلا لزمَ انقسامُ النقطةِ بانقسامِ محلِّها، ثم إن كان محلُّها جوهرًا ثبتَ الجزء، وإن كان عرضًا: فلهذا العرضِ محلٌّ غيرُ منقسم، ولا بد من الانتهاءِ إلى جوهرٍ لا ينقسم؛ دفعًا للتسلسل، وهو الجزء. «النبراس» (ص ١٢٩).

(٤) حلولُ الشيء في آخر: هو أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده لذلك الآخر، وهو قسمان: أحدهما: سرياني: وهو أن يكون الحالُّ ساريًا في =

حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل<sup>(١)</sup>.

وأما الثاني والثالث: فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل، وأنها غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية، وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً<sup>(٢)</sup>، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به [لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلتها]<sup>(٣)</sup>، والافتراق ممكن لا إلى نهاية؛ فلا يستلزم الجزء<sup>(٤)</sup>.

= المحلّ بتمامه، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، كالبياض في اللبن. وثانيهما: طريائي: وهو أن يكون الحال طرفاً للمحل، كالسطح للجسم، وحلول النقطة في محلها من هذا القسم، سواء كان حلولها في خط أو جسم، ثم إن انقسام الحال بانقسام المحل إنما يجب في السريائي دون الثاني. انظر: «النبراس» (ص ١٢٩ - ١٣٠)، «التعريفات» (ص ١٢٢)، «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٤٧٧ - ٤٨١).

(١) عقد الرازي في «المباحث المشرقية» (١/ ٢٥٩) فصلاً بعنوان: «الفصل الرابع عشر في أنّ الحال يجب أن ينقسم لانقسام المحل»، وفيه عرض مسهب لما أوجزه التفتازاني هنا، وخاصة في (٢٦١ - ٢٦٢)، وانظر: «تلخيص المحصل» للطوسي (ص ١٦٥).

(٢) هذه المقدمة فيها ردّ على الدليلين معاً، كما أنها ستساعد في فهم ما تبقى من كلام التفتازاني، وسيخصّ التفتازاني كلا الدليلين بردّ خاص به - فيما يأتي -.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من نسخة «النبراس» (ص ١٣٠)، وهذا هو الردّ على الدليل الثاني، وملخصه: أنّ عظم الجبل وصغر الخردلة ليس لكثرة الأجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة؛ إذ ليس في الجسمين أجزاء موجودة بالفعل، بل للمقدار العارض للجسم. «النبراس» (ص ١٣٠).

(٤) هذا جواب عن الدليل الثالث، وملخصه: أنّ قدرة الله سبحانه على خلق الافتراقات في الجسم إنما تستلزم الجزء لو كانت الافتراقات الممكنة =

وأما أدلة النفي أيضًا: فلا تخلو عن ضعف، ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف<sup>(١)</sup>.

= واقفة على حدّ ونهاية، لكن لا نهاية لها، فقدره الحق سبحانه تستلزم خلق افتراقات لا نهاية غير متناهية، فلا يلزم الجزء. «النبراس» (ص ١٣٠)، وللإطلاع على الجواب على «جواب» التفازاني راجع: المصدر المذكور في الصفحة نفسها.

(١) نقله عنه شيخ الإسلام في «بيان تلبس الجهمية» (١/٢٨٣ - ٢٨٤، ٢٨٤، ٤٩٥ - ٤٩٦)، و«الدرء» (٨/٣٢١)، وذكر أن الرازي صرح بذلك في كتابه «نهاية العقول»، كما نقله أيضًا من الكتاب نفسه: الشيرازي في «الأسفار الأربعة» (١/٤٣٥) - على ما ورد في كتاب «مذهب الذرة» (ص ٩٢) - والكتاب المشار إليه لم يطبع إلى الآن، ولم يتيسر لي الإطلاع على المخطوط، وقد بحث الرازي هذه المسألة في كتابه «المطالب العالية» بإسهاب، بدأه بذكر أقوال الناس فيه (٦/١٢ - ١٦)، ثم ذكر أدلة المثبتين للجوهر الفرد بالتفصيل (٦/١٧ - ٥٠)، ثم ذكر أدلة نفايته أيضًا بالتفصيل (٦/١٠١)، وآخر هذه الأدلة التي ذكرها: الدلائل المستنبطة من قسمة الخطوط، وقد قال في آخرها: «واعلم: أن علم الهندسة من أوله إلى آخره يبطل القول بالجوهر الفرد، والذي شرحناه في هذا الموضع هو قليل من كثير، فمن أثبت الجوهر الفرد وجب عليه الطعن في علوم الهندسة، وليكن هاهنا آخر الكلام في هذه المسألة، وبالله التوفيق»، هكذا طوى الرازي صفحة الخلاف في هذه المسألة دون أن يجزم هو بأحد الرأيين، إلا أن ميله إلى النفي واضح.

وقد ذكر الباحثون: أن للرازي في هذه المسألة ثلاثة مواقف مختلفة: الموقف الأول: إنكار الجزء الذي لا يتجزأ، وذلك في كتابه: «المباحث المشرقية»، و«شرح الإشارات».

الموقف الثاني: إثباته، والانتصار له، وذلك في كتبه: «الإشارة»، و«الأربعين»، و«المحصل»، و«التفسير الكبير»، و«المعالم».



فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟

قلنا: نعم، في إثبات الجوهر الفرد نجاةً من كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى والصورة، المؤدّي إلى قَدَمِ العالَمِ<sup>(١)</sup>، ونفي حشرِ الأجساد<sup>(٢)</sup>، .....

= **الموقف الثالث:** التوقف فيه، وذلك في كتابيه: «الملخص»، و«نهاية العقول». انظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للدكتور محمد صالح الزركان (ص ٤١٩ - ٤٣٧).

(١) فإذا ثبت كونُ الجسمِ مؤلَّفًا من الجواهر الفردة: بطلَ ما يزعمه الفلاسفة من أنّ الأجسامَ مركبةٌ من المادة والصورة، وهما قديمان، فالعالمُ قديم، ففي إثبات الجوهر الفرد نجاةً من نظرية الفلاسفة في قَدَمِ العالَمِ. وانظر: «المطالب العالية» (١٢٧/٦).

ونظريةُ الهيولى والصورة أسخف نظريةٍ فلسفيةٍ قيلت في تفسير طبيعة العالَمِ، وهي لأرسطو، فنظريات الماديين - كديموقريطس وغيره - وإن كانت مما تستحق السخرية بها: إلّا نظريةَ الهيولى والصورة لأرسطو أسخف منها بكثير، وهي غامضةٌ جدًّا، والمفهومُ منها مضطرب أشد ما يكون من الاضطراب، انظر ما تقدم في (ص ١٢٩ - ١٣١).

والمتكلمون - الذين يركضون وراء العقول الملوثة - لم يستطيعوا دفعَ هذه النظرية السخيفة إلّا بنظريةٍ ساقطةٍ، وهي نظرية الجوهر الفرد، وانظر ما سيأتي في بيان بطلانها في المقام الأول من المطلب الرابع.

(٢) لأنّ إنكارَ الفلاسفةٍ للحشر والنشر والقيامة: مبنيٌّ على عدم إمكان الكون والفسادِ على العالَمِ العلوي، وهو عالَمُ الأفلاك، فعليه: لا يمكن عند الفيلسفيّ أن يُصدّقَ بخراب هذا العالَمِ؛ لأنه وإن أمكن تَطَرُّقُ الفساد والخراب لعالَمِ العناصر - وهو ما تحت فلك القمر عندهم -: فإنه لا يمكن أن يتطرَّقَ ذلك الدمارُ والخرابُ والفسادُ لعالَمِ الأفلاك، فلا يمكن التصديق بما جاء به الأنبياء من الإخبار بقيام الساعة، وخرابِ جميعِ العالَمِ.

وكثيرٍ من أصول الهندسة<sup>(١)</sup>، المبنيّ عليها دوايم حركة السماوات<sup>(٢)</sup>، وامتناع الخرق والالتيام عليها<sup>(٣)</sup>.

= وفي إثبات الجوهر الفرد نجاةً من مذهب الفلاسفة، وهو: أنه إذا ثبت أن جميع الأجسام - بما فيها عالم الأفلak - مركبة من الجواهر الفردة: فهي متماثلة، فما جاز على أجسام عالم العناصر: جاز على أجسام عالم الأفلak أيضًا، فصَحَّ تطرُق الفسادِ والخرقِ والالتيام إليها. وانظر: «المطالب العالية» (١١٧/٦)، وراجع تعليقي في الهامش السابق.

(١) قال الكستلي في «حاشيته» (ص ٥٢): «وقوله: «من أصول الهندسة» سهوٌ أو تحريفٌ وقع موضع «من أصول الفلسفة»، وقال الخيالي - في «حاشيته على شرح العقائد» (ص ٥٧) -: «أدلة دوايمها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على الأصل الهندسي، ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه.

قلت: ليس الأمر كما ظنه الكستلي، وهذه الأدلة المبنية على أصول الهندسة مبنوثة في كتب كثيرة، انظر - مثلاً -: «مقاصد الفلاسفة» للغزالي (ص ١٤٧ - ١٤٨)، «شرح المقاصد» (٤٥/٣ - ٤٩)، وقد لخصها الرازي على لسان الفلاسفة بقوله: «إن الأفلak مستديرة بطبايعها، والمستدير بالطبع لا يقبل الميل المستقيم، وإذا لم يكن قابلاً للميل المستقيم: امتنع كونه قابلاً للخرق والالتيام، والتمزق»، فيكون بذلك أبدياً، ثم فصل الرازي فيما أجمله. «المطالب العالية» له (١٤٢/٤ - ١٤٣)، وانظر فيه: (١٣١/٦ - ١٣٢).

(٢) فإذا ثبت وجود الجوهر الفرد: بطلت تلك الأصول الهندسية التي يستدل بها الفلاسفة على أن الأفلak لا تقبل الخرق والالتيام، وانظر الحاشية المذكورة قبل السابقة.

(٣) قال التفازاني في «المقاصد» (٨٣/٣): «المبحث الخامس: في أحكام الأجسام: فمنها: أنها متماثلة، لا تختلف إلا بالعوارض، ويجوز على كل ما يجوز على الآخر، ويبتني على ذلك: استناد اختلاف العوارض =

والعَرَضُ ما لا يقومُ بذاته ، بل بغيره ، بأن يكونَ تابعًا له في التحيزِ، أو مختصًا به اختصاصَ الناعتِ بالمنعوتِ، على ما سبق<sup>(١)</sup>، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقلُه بدونِ المحل<sup>(٢)</sup>، على ما وُهِمَ؛ فإنَّ ذلك إنما هو في بعض الأعراضِ [كالأعراضِ النسبيّةِ؛ كالأبوةِ والنبوةِ؛ فإنَّ تعقلَ أحدهما لا يُتمكّن دون الآخر]<sup>(٣)</sup>.

= إلى القادر المختار، وخرقُ السماوات، وكثيرٌ من خوارق العادات، وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة، ولاشتراكها في التمييز وقبول الأعراض - وهما من أخصّ صفات النفس - وانقسام الجسم إليها». وفي «شرح المقاصد» (٨٣/٣): «بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم: أخذ في بيان أحكامه، فمنها: أنّ الأجسامَ متماثلة؛ أي: متحدة الحقيقة، وإنما الاختلافُ بالعوارض، وهذا أصلٌ يبتني عليه كثيرٌ من قواعد الإسلام: كإثباتِ القادر المختار، وكثير من أحوال النبوة والمعاد؛ فإنَّ اختصاصَ كل جسم بصفاته المعيّنة لا بدّ أن يكون بمُرجّح مختار؛ إذ نسبة الموجب إلى الكلّ على السواء. ولما جازَ على كل جسم ما يجوز على الآخر، كالبرد على النار، والحرق على الماء: ثبتَ جوازُ ما نُقلَ من المعجزاتِ وأحوالِ القيامة. ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين على أنّ أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة، وأنها متماثلة لا يتصوّر فيها اختلاف حقيقة». وفي هذا النصّ توضيحٌ لمطالب التفتازانيّ في نصه الذي ذكره في المتن، إضافةً إلى ما سبق قبل قليل، وانظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٤٠٦).

(١) أي: من اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف (القيام بذاته)، والتعريف الأول للمتكلمين، والثاني للفلاسفة.

(٢) أي: ليس معنى (القيام بالغير) أنه لا يمكن تصوّره بدون ذلك الغير.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من نسخة الدكتور حجازي السقا، وفيه شرح للأعراض التي لا يمكن تعقلها إلا مع تعقل الآخر.

وَيَحْدُثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ قِيلٌ: هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيفِ؛  
احْتِرَازًا عَنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، [وقيل: لا، بل هو بيان حكمه] (١).  
كَالْأَلْوَانِ وَأَصْوُلِهَا (٢): قِيلَ: السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ (٣)، وَقِيلَ:  
الْحَمْرَةُ وَالصَّفْرَةُ وَالْخَضْرَاءُ أَيْضًا (٤)، وَالْبَوَاقِي تَحْصُلُ بِالْتَّرْكِيبِ،  
[وقال قومٌ: جميع الألوان: أصول] (٥).  
وَالْأَكْوَانُ وَهِيَ الْاجْتِمَاعُ وَالْإِفْتِرَاقُ (٦)، وَالْحَرَكَةُ وَالسَّكُونُ.

- (١) انفردت النسخ الهندية بهذه الزيادة.
- (٢) أي: بسائطها. «شرح المواقف» (٢٤٣/٥)، فالألوان التي تُعتبر أصولًا هي البسيطة، لها لونٌ مستقلٌ بدون أن تتركَّب مع غيرها، أمَّا البواقِي فتحصلُ بالتركيب.
- (٣) هذا ما ذهب إليه أرسطو، وتابعه ابنُ سينا والرازيُّ - في المباحث المشرقية (٤١٦/١ - ٤١٧) - وزادَ أفلاطونَ لونين، هما: اللامع - أو الناصع - والأحمر، ووافقَه أبادوقليس وديموقريطس، إلَّا أنهما زادا الأخضرَ بدلَ اللامع، انظر: «الشفاء» لابن سينا (٩٩)، «الإدراك الحسي عند ابن سينا» للدكتور نجاتي (ص ٤١٦)، ورجَّحَ الإيجيُّ في «المواقف» (ص ١٣٢)، - ومال إليه تلميذه التفتازانيُّ في «شرح المقاصد» (٢/٢٦٠) - التوقفَ في الأمر؛ لأنه لا سبيلَ إلى الجزمِ بذلك، ولقد كان الإيجيُّ والتفتازانيُّ مصيبيين في تحفظهما المذكور؛ لأنَّ الوسائلَ المتاحةَ في عصرهم لا تخولُ لهم الجزمَ بشيءٍ من ذلك، وقد ثبتَ صدقُ تحفظهما؛ إذ اكتشفَ العلمُ الحديثُ أنَّ عددَ الألوان البسيطة يزيدُ على ذلك بكثير.
- (٤) أي: مع السواد والبياض.
- (٥) ما بين المعقوفتين انفردت به نسخة «النبراس» (ص ١٣٨).
- (٦) الاجتماعُ عند المتكلمين: حصولُ الجوهرين في حيز واحد، بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث، والافتراق: كونهما بحيث يمكن أن يتخللها ثالث. «المحصل» للرازي (ص ١٤٠).

والطعومُ وأنواعُها تسعة<sup>(١)</sup>، وهي: المرارة<sup>(٢)</sup>، والحرافةُ، والملوحةُ، والعفوصةُ، والحموضةُ، والقبضُ، والحلاوةُ، والدسومةُ، والتفاهةُ، وتحصُلُ بحسبِ التركيبِ أنواعٌ لا تُحصى<sup>(٣)</sup>.

(١) ذكرَ التفتازانيُّ في «المقاصد» (٢/٢٨٦) أنّ أصولَ المذوقاتِ تسعة؛ «لأنّ:

- الحار يفعلُ في اللطيفِ حرافةً، وفي الكثيفِ مرارةً، وفي المعتدلِ ملوحةً.
  - والباردُ في اللطيفِ حموضةً، وفي الكثيفِ عفوصةً، وفي المعتدلِ قبضاً.
  - والمعتدلُ في اللطيفِ دسومةً، وفي الكثيفِ حلاوةً، وفي المعتدلِ تفاهةً.
- ثم يتركبُ منها أنواعٌ لا تُحصى.

وقال في «شرح المقاصد»: «المشهورُ أنّ أصولَ الطعومِ - أي: بسائطها - تسعةٌ، حاصلةٌ من ضربِ أحوالٍ ثلاثةٍ للفاعلِ هي: الحرارة، والبرودة، والاعتدالُ بينهما، في أحوالٍ ثلاثٍ للقابلِ، هي اللطافة، والكثافة، والاعتدالُ بينهما...»، وفيما ذكرَ شرحٌ وحصرٌ للطعومِ المذكورة، وراجع: «المواقف» (ص١٣٨)، وفيه تفصيلٌ مبسطٌ لهذا الإجمال.

(٢) قال الفريهاري في «النبراس» (ص١٣٨) في شرح هذه الطعومِ: «المرارة: بالفارسيّة «تَلخي»، وهي أردأُ الطعومِ. والحرافةُ بالفارسيّة: «تيزي» كما في الفلفل والزنجبيل... والعفوصة بالفارسيّة «گلو گيري» كما في العفص، والحموضةُ بالفارسيّة «تُرشي»، والقبضُ بالفارسيّة «بستگي»... والدسومةُ بالفارسيّة «چري» كما في السمن والزبد، والتفاهةُ في اللغة عدمُ القطع، وفي الاصطلاح: طعمٌ ضعيفٌ بين الحلاوةِ والدسومة، كما في الخبز...».

(٣) انظر وصفَ بعضها في «شرح المقاصد» (٢/٢٨٧).

والروائح وأنواعها كثيرة، وليست لها أسماء مخصوصة.  
والأظهر أن ما عدا الأكوان<sup>(١)</sup> لا يعرض إلا للأجسام<sup>(٢)</sup>.  
وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام  
وجواهر؛ فنقول: الكلُّ حادثٌ:

أما الأعراض: فبعضها بالمشاهدة؛ كالحركة بعد السكون،  
والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل<sup>(٣)</sup>، وهو

(١) أي: من الأعراض؛ كاللون، والطعم، والريح. «النبراس» (ص ١٣٩).

(٢) أي: فلا يكون للجواهر الفردة لونٌ ولا طعمٌ ولا ريح، أمّا الأكوان  
فتعرض للأجسام والجواهر معًا. «النبراس» (ص ١٣٩).

قال الفريهاري - في «النبراس» (ص ١٣٩) - تعليقًا على كلام التفتازاني:  
«واعلم: أنّ نفي ما عداها عن الجوهر الفرد حكمٌ مظنونٌ من الشارح،  
والذي حمّله على هذا الظن أمران:

أحدهما: أنّ الجسمَ كلما كان أصغرَ كان لونه وطعمه وريحه أضعف،  
حتى إذا اشتدَّ صغره: لم نجد له لونًا ولا طعمًا ولا ريحًا، فالجوهْرُ  
الفردُ أحقُّ بذلك...

ثانيهما: أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ حدوثَ اللون والطعم والرائحة  
من توابع المزاج - أعني: الكيفية التي تحصل في الجسم المركّب  
من أجسام مختلفة الطبائع، فما لا مزاج له يكون خاليًا عن اللون والطعم  
والريح، كالمجردات، والأجسام البسيطة من الهواء، والماء الخالص،  
والنار الخالصة عن الدخان، فكذاك الجوهر الفرد؛ إذ لا تركيب فيه.

وانظر: «مدخل إلى علم الكلام» للدكتور محمد صالح محمد السيد  
(ص ٢٨٨ - ٢٩٥) للوقوف على اختلاف المتكلمين حول صفات الجواهر  
الفردة.

(٣) أي: وبعضها يُعرف بالاستدلال، وقد ذكرَ الدليلَ بالاختصار، وانظر: =

طريان العدم، كما في أضداد ذلك<sup>(١)</sup>، فإن القِدَمَ يُنافي العدم؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته، فظاهر<sup>(٢)</sup>، وإلا لزم استناؤه إليه بطريق الإيجاب؛ إذا الصادرُ عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة، والمستندُ إلى الموجِبِ القديم قديمٌ؛ ضرورة امتناع تخلُّف المعلول عن العلة.

وأما الأعيانُ: فلأنها لا تخلو عن الحوادث، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ.

أما المقدمةُ الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان:

أما عدَمُ الخلو عنهما<sup>(٣)</sup>؛ فلأن الجسمَ أو الجوهرَ لا يخلو عن الكون في حيِّز، فإن كان مسبوqاً بكونٍ آخر في ذلك الحيِّز بعينه، فهو ساكنٌ، وإن لم يكن مسبوqاً بكونٍ آخر في ذلك الحيِّز، بل في حيِّزٍ آخر، فهو متحرِّكٌ، وهذا معنى قولهم: (الحركةُ: كونان في آئين في مكانين، والسكونُ: كونان في آئين في مكانٍ واحد).

فإن قيل: يجوز<sup>(٤)</sup> أن لا يكون مسبوqاً بكونٍ آخر أصلاً، كما في أن الحدوث؛ فلا يكون متحرِّكاً، كما لا يكون ساكناً.

= «تبصرة الأدلة» (١/٦١ - ٦٢)، «البداية من الكفاية» (ص ٣٧) للوقوف على تفصيل هذا الاستدلالِ بعبارةٍ أوضح.

(١) أي: السكون، والظلمة، والبياض.

(٢) أي: منافاته للعدم ظاهرٌ لا يحتاجُ إلى تدليل.

(٣) أي: عدَمُ خلو الأعيان عن الحركة والسكون.

(٤) في «المحققة»: لم لا يجوز...

قلنا: هذا المنع لا يضرنا؛ لما فيه من تسليم المدعى، على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوآن، وتجددت عليها الأعصارُ والأزمانُ.

وأما حدوثُهُما<sup>(١)</sup>:

- فلأنهما من الأعراض، وهي غيرُ باقية<sup>(٢)</sup>.
  - ولأن ماهية الحركة - لما فيها من انتقالِ حالٍ إلى حالٍ - يقضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيا<sup>(٣)</sup>.
  - ولأن كلَّ حركةٍ فهي على التَّقْصِي وعدم الاستقرار.
  - وكلَّ سكونٍ فهو جائزُ الزوال؛ لأن كلَّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركة بالضرورة، وقد عرفت أن ما يجوز عدَمُه: يمتنع قَدَمُه<sup>(٤)</sup>.
- وأما المقدمة الثانية: فلأنَّ ما لا يخلو عن الحوادث: لو ثبت في الأزل، لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو محالٌ. وههنا أبحاثٌ:

الأول: أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر

(١) أي: حدوث الحركة والسكون.

(٢) سيأتي بحث هذه القضية في المطلب الرابع، المقام الثاني.

(٣) هذا دليل آخر خاص بالحركة، وقد ذكره السمرقندي في «الصحائف

الإلهية» (ص ٤٠٤ - ٤٠٥) ثم رده، كما أن الرازي ذكره في «الأربعين»

(١/ ٣٢ - ٣٣) وأقره، ونقده في ذلك: أبو الشفاء الأرموي، انظر:

«الدرء» (٢/ ٣٤٥ - ٣٤٦) - حيث نقل كلام الأرموي، ولم يعترض

عليه -.

(٤) فالسكون يمتنع قَدَمُه.



والأجسام، وأنه يمتنع وجودُ ممكنٍ يقومُ بذاته، ولا يكون متحيِّزاً أصلاً؛ كالعقول، والنفوسِ المجرَّدة، التي يقولُ بها الفلاسفةُ<sup>(١)</sup>.

والجوابُ: أن المدعى حدوثُ ما ثبتَ وجودُه من الممكنات، وهو الأعيانُ المتحيِّزةُ والأعراضُ؛ لأن أدلةَ وجودِ المجرَّداتِ غيرُ تامةٍ، على ما بيَّن في المطوَّلات.

الثاني: أن ما ذكِرَ لا يدلُّ على حدوثِ جميعِ الأعراضِ؛ إذ منها ما لا يُدرِكُ بالمشاهدةِ حدوثه، ولا حدوثُ أضداده؛ كالأعراضِ القائمةِ بالسَّمواتِ، من الأشكالِ، والامتداداتِ، والأضواء.

والجوابُ: أن هذا غيرُ مخلٍّ بالعرض؛ لأن حدوثَ الأعيانِ يستدعي حدوثَ الأعراضِ، ضرورةً أنها لا تقومُ إلا بها<sup>(٢)</sup>.

(١) ذكره الآمدي، وكذلك الاعتراض الثاني، انظر: «أبكار الأفكار» (٣/٣٢٢)، له «غاية المرام» له (ص٢٤٨ - ٢٤٩، ٢٦٢)، «الآمدي وآراؤه الكلامية» (ص٤٠٥ - ٤٠٦). وقد نقدَ ابنُ رشد هذا الدليلَ بمثل هذه الحجة بتوسع أكثر، انظر: «مناهج الأدلة» له (ص١٤٠ - ١٤١)، كما ذكرَ شيخُ الإسلام في «بغية المرتاد» (ص٢٣٢ - ٢٣٣) أنَّ الشهرستانيَّ والرازيَّ والآمديَّ «تكلموا في حدوثِ الأجسام، ولم يعتمدوا دليلاً على نفي ما ليس بجسم؛ كالعقولِ والنفوسِ التي يُثبِّتها الفلاسفة، بل سكتوا عن ذلك»، بل ذكرَ أنَّ بعضَ المتكلمين توقفوا عن حدوثها، وقالوا بقدومها. انظر: «مجموع الفتاوى» (١٢/٢١٧)، وانظر ما سبق في مبحث تأثر المتكلمين بالفلاسفة، في مقدمة الرسالة.

(٢) هذا لا يستقيم؛ إذ ثبوتُ حدوثِ الأعيانِ يتوقفُ على حدوثِ الأعراضِ، وهذا مما يفترق إلى إثباتِ حدوثه لإثباتِ حدوثِ الأعيانِ التي تقومُ هذه الأعراضُ بها، فالأمرُ فيه دورٌ واضح، وهو: إثباتُ حدوثِ الأعيانِ =

الثالث<sup>(١)</sup>: إن الأزل ليس عبارة عن حالةٍ مخصوصةٍ يلزم من وجود الجسم فيها وجودُ الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنةٍ مقدرةٍ غير متناهية في جانب الماضي، ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أنه ما من حركةٍ إلا وقبلها حركةٌ أخرى لا إلى بداية، وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلّمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة.

والجواب: أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي؛ فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات<sup>(٢)</sup>.

= بحدوث الأعراض، وإثبات حدوث الأعراض بحدوث الأعيان.

(١) هذا واردٌ على قوله: (ما لا يخلو من الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو محال). «النبراس» (ص ١٤٥).

(٢) ردّ عليه الخيالي في «حاشيته على شرح العقائد» بقوله: «يرد عليه: أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية، فيأخذ من تلك الحيثية حكمه: كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها، فيأخذ أيضاً حكمها، ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات، وأيضاً: لو صح ما ذكره: لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي. والأصوب: أن يُجاب بتناهي الجزئيات بناءً على برهان التطبيق».

قلت: النقد الأول في كلامه يحوم حول ما ذكره شيخ الإسلام من أن حكم الجملة مع أفرادها، والكلّي مع جزئه: يختلف، فإذا كان يتغير بانضمام بعض الأفراد إلى بعضها: لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد، وإلا كان حكم المجموع حكم أفرادها، وسيأتي تفصيله في موضوع التسلسل، وأمّا النقد الثاني فقوي، ولا مخلص لهم ببرهان التطبيق - كما ظنه المحشي؛ وسيأتي بيان تهافتة أيضاً في (ص ١٥٢٥).

الرابع<sup>(١)</sup>: لو كان كلُّ جسمٍ في حيزٍ، لزمَ عدمُ تناهي الأجسام؛ لأنَّ الحيزَ هو: السطحُ الباطنُ من الحاوي المماسُّ للسطحِ الظاهرِ من المحويِّ.

والجوابُ: أنَّ الحيزَ عند المتكلمين هو الفراغُ المتوهمُ، الذي يشغله الجسمُ، وتنفذُ فيه أبعاده.

ولما ثبتَ أنَّ العالمَ محدثٌ، ومعلومٌ أنَّ المحدثَ لا بدُّ له من مُحدثٍ، ضرورةً امتناعِ ترجيحِ أحدِ طرفي الممكن من غير مُرَجِّحٍ: ثبتَ أنَّ له محدثًا.

والمُحدثُ للعالمِ هو اللهُ تعالى؛ أي: الذات الواجب الوجود، الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاجُ إلى شيءٍ أصلاً؛ إذ لو كان جائزَ الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصحَّ محدثًا للعالمِ ومُبدئًا له، مع أنَّ العالمَ اسمٌ لجميع ما يصلحُ علمًا على وجود مُبدئٍ له<sup>(٢)</sup>.

وقريبٌ من هذا ما يُقالُ: أنَّ مُبدئَ الكائنات بأسرها لا بدُّ أن يكون واجبًا لذاته؛ إذ لو كان ممكنًا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مُبدئًا لها.

وقد يتوهمُ أنَّ هذا دليلٌ على وجود الصانع من غير افتقارٍ إلى إبطال التسلسل، وليس كذلك، بل هو إشارةٌ إلى أحد أدلة بطلان

(١) هذا واردٌ على قولهم: الجسمُ والجوهرُ لا يخلوان عن الكون في حيز. «النبراس» (ص ١٤٦).

(٢) جملة (مع أنَّ العالمَ اسمٌ لجميع ما يصلحُ علمًا على وجود مبدئٍ له) لا توجد في نسخة درويش.

التسلسل، وهو: أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية، لاحتاجت إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها، ولا بعضها؛ لاستحالة كون الشيء علةً لنفسه ولعلله، بل خارجًا عنها، فيكون واجبًا، فتقطع السلسلة.

ومن مشهور الأدلة: برهان التطبيق، وهو: أن نَفرض من المعلول الأخير<sup>(١)</sup> إلى غير النهاية جملةً، ومما قبله بواحد - مثلاً - إلى غير النهاية جملةً أخرى، ثم نطبّق الجملتين بأن نجعل الأولى من الجملة الأولى بإزاء الأولى من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلمّ جرًا؛ فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية: كان الناقص كالزائد، وهو محالٌّ، وإن لم يكن: فقد وُجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية، فتقطع الثانية وتناهي، ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيًا بالضرورة.

وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود، دون ما هو وهمي محض؛ فإنه يقطع بانقطاع الوهم، فلا يردّ النقض:

• بمراتب العدد، بأن تطبّق جملتان: إحداهما من الواحد لا إلى نهاية، والثانية من الإثنين لا إلى نهاية.

• ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته؛ فإن الأولى أكثر من الثانية، مع لا تناهيها؛ وذلك لأن معنى (لا تناهي الأعداد، والمعلومات، والمقدورات): أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصوّر فوقه

(١) أي: المخلوق الأخير.

آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل في الوجود؛ فإنه محالٌّ»<sup>(١)</sup>.

## المقام الثاني

### مصادر التفتازاني في هذا الدليل

ذكرَ شيخُ الإسلام أنَّ أولَ من ابتدَعَ هذا الدليلَ هو الجعدُ بنُ درهم والجهمُ بنُ صفوان، يقولُ شيخُ الإسلام - ردًّا على الحلبي الرافضي في قوله: «وأما علمُ الكلام فهو»<sup>(٢)</sup> أصله، ومن خطبه تعلّم الناس...» :-

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٩ - ٢٧).

(٢) أي: عليٌّ رضي الله عنه.

تنبيه: يستمرُّ ردُّ شيخ الإسلام على الرافضيِّ المذكور في جعله عليًّا رضي الله عنه مصدرَ علم الكلام إلى (ص ٤١) من هذا المجلد، وقد ذكرَ شيخُ الإسلام براءةَ علي رضي الله عنه من كل ما تنسبُ الرافضةُ إليه مما يتصلُ بعلم الكلام المذموم، واستعرضَ جملةً من الأمور التي تُنسبُ إلى عليٍّ رضي الله عنه من قبَل كثيرٍ من الفرقِ الضالة، وذكرَ براءةَ ساحته رضي الله عنه منها، كما ذكرَ فيه (٤٣/٨) قولَ الرافضي: «وأما علمُ الطريقة: فالإليه منسوب، فإنَّ الصوفيةَ كلَّهم يُسندون الخرقَةَ إليه»، ثم ردَّ على الرافضيِّ في هذا الموضوع أيضًا بالتفصيل (٤٣/٨ - ٥٠).

وأينَ هذا التحقيقُ الرائعُ من شيخ الإسلام من صنيع التفتازانيِّ، حيث ذكرَ في «شرح المقاصد» (٢٩٧/٥ - ٢٩٨) من أدلة الرافضة على تقديم علي رضي الله عنه أنَّ عليًّا قال: «علّمني رسولُ الله صلى الله عليه وآله ألفَ بابٍ من العلم، فانفتحَ لي من كلِّ بابٍ ألفُ باب، ولهذا رجعتُ الصحابةُ إليه في كثيرٍ من الوقائع، واستندَ العلماءُ في كثيرٍ من العلومِ إليه، كالمعتزلة والأشاعرة في علم الأصول... والمشائخ في علم السرِّ وتصفية الباطن؛ فإنَّ المرجعَ فيه إلى العترة الطاهرة...»، وبعد ما فرغَ من استعراضِ أدلّتهم ردَّ على بعضها، ولم يتعرّض لدعاويهم المذكورة في النصِّ السابق =

«لم يكن في الصحابة والتابعين أحدٌ يستدلُّ على حدوث العالمِ بحدوث الأجسام، ويُثبتُ حدوثَ الأجسامِ بدليلِ الأعراضِ والحركةِ والسكون، والأجسامُ»<sup>(١)</sup> مستلزمةٌ لذلك، لا تنفكُ عنه، وما لا يسبقُ الحوادثَ فهو حادثٌ، ويبنى ذلك على حوادث لا أولَ لها.

وأولُ ما ظهرَ هذا الكلامُ في الإسلامِ بعد المائةِ الأولى من جهةِ الجعدِ بنِ درهمٍ والجهمِ بنِ صفوان، ثم صارَ إلى أصحابِ عمرو بنِ عبيد؛ كأبي الهذيلِ العلافِ وأمثاله...»<sup>(٢)</sup>.

ولكن لم أجد في كتب الفرقِ ذكراً لتطبيقِ الجهميةِ الأولى لهذا الدليلِ<sup>(٣)</sup>، إلا أننا نرى أن المعتزلةَ قد ورثوا هذا الدليلَ عن الجهمية، واعتمدوه، وجعلوه أصلَ أصولهم التي ينطلقون منها في باب الصفات، ولذلك ذكرَ شيخُ الإسلامِ أن هذا الدليلَ حجةُ المعتزلةِ الكبرى<sup>(٤)</sup>، وأنها «معتزليَّة» بحته<sup>(٥)</sup>.

= بشيء!!، وإنما مرَّ عليه مرورَ المسلمِّ لها! وللقارئ الكريم أن يُقارَنَ بين صنيعِ شيخِ الإسلامِ - الذي لا يفتأ المتكلمون من الأشاعرةِ والماتريديةِ من وصفه بالحشوي، والمجسم - وصنيعِ محققهم التفازاني.

(١) كذا في المصدر، ولعل كلمة «أن» تكون ساقطة، فتكون العبارة هكذا: «وأنَّ الأجسامَ...»، والله تعالى أعلم.

(٢) «منهاج السنَّة النبوية» له (٥/٨).

(٣) يقولُ الدكتور عبد القادر عطا صوفي - في «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (١/٣٣١) - هامش (١) -: «قد بذلتُ الطاقةَ والوسعَ في قراءةِ كتب الفرق، عَلَيَّ أجد أقوالاً للجهميةِ توضِّحُ موقفهم من دليلِ الأعراض، إلا أنني لم أجد...».

(٤) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣٠١).

(٥) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/٣٤٤).

وأولُ من أخذه منهم هو أبو الهذيل العلاف<sup>(١)</sup>، وقد ذكرَ القاضي عبد الجبار المعتزليُّ أنّ الطريقَ إلى معرفةِ حدوثِ الأجسامِ ثلاثة، وبعد أن ذكرَ وجهين منها، ذكرَ في الوجهِ الثالثِ الاستدلالَ بحدوثِ الأجسامِ قائلاً:

«أمّا الوجهُ الثالثُ: فهو الدلالةُ المعتمَدةُ، وأولُ من استدلَّ بها شيخُنا أبو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ، وتحريرُها هو أن نقول:

إنّ الأجسامَ لم تنفك من الحوادث ولم تتقدّمها، وما لم يخلُ من المحدثِ أو يتقدّمه: يجبُ أن يكون محدثاً مثله.

وهذه الدلالةُ مبنيةٌ على أربعِ دعاوى:

أحدها: أنّ في الأجسامِ معاني هي الاجتماعُ، والافتراقُ، والحركةُ، والسكونُ.

والثانية: أنّ هذه المعاني محدثة.

والثالثة: أنّ الجسمَ لم ينفك عنها ولم يتقدّمها.

والرابعة: أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدّمها: وجبَ حدوثُه مثلها...»<sup>(٢)</sup>.

ثم عقدَ القاضي عبد الجبار لإثباتِ صحةِ هذه الدعاوى والدفاعِ عنها أربعةَ فصول، وخصّصَ لكلِ دعوى منها فصلاً كاملاً،

(١) انظر - إضافةً إلى «شرح الأصول» - : «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة» لعلي مصطفى الغرابي (ص ٥٢)، «في علم الكلام - المعتزلة» (١/ ٣٣٩)، «مذاهب الإسلاميين» (ص ٣٩٧).

(٢) «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ص ٩٦).

ذكرَ فيه الأدلة العقلية عليه، وردَّ على المخالفين<sup>(١)</sup>.

فالجهمية والمعتزلة هم الأصلُ في هذا الدليل، وقد استندوا إليه في نفي جميع الصفاتِ عن الله تعالى، وقالوا: ما قامت به الصفاتُ قامت به الأعراض، وما قامت به الأعراضُ فهو حادث، فجاءت الكلابية - وتبعهم الأشعرية والماتريديَّة - فقالوا: بإثبات بعض الصفات، وقالوا: لا نسميها أعراضًا، لكن الصفات الاختيارية حوادثٌ فيجبُ نفيها طردًا لهذا الدليل<sup>(٢)</sup>.

وقد تلقفت الأشاعرة والماتريديَّة هذا الدليلَ من المعتزلة، فاقتفوا آثارهم في إثبات وجودِ الله تعالى عن طريق الاعتمادِ على دليلِ حدوثِ العالم، واقتنعوا بأهمية هذا الدليل، ولذلك فقد أولوه أهمية كبرى، فأصبح يُذكرُ تبعًا للاستدلالِ على إثباتِ وجودِ الله، ولم تخلُ كتبُ عقائدهم منه، ووصلَ غلوُّهم فيه إلى أن جعلوا مطالبه السبعة منجاة من أبواب جهنم السبعة، كما سيأتي قولُ السنوسي في نهاية هذا المقام - إن شاء الله تعالى -.

فالباقلائيُّ (ت ٤٠٣هـ) - مثلًا - وهو الإمامُ الثاني في المذهبِ الأشعريِّ بعد مؤسِّسه أبي الحسن - اعتمدَ هذا الدليل، واستدلَّ بحدوثِ الأعراض والأجسام على حدوثِ العالم، وبنى طريقته على ثلاثة براهين يلزمُ إثباتها، وهي:

١ - إثباتُ الأعراض، وإثباتُ حدوثها.

(١) المصدر السابق (ص ٩٦ - ١٢٠)، وانظر: «المحيط بالتكليف» له (ص ٣٩).

(٢) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/ ٩٨٥).



٢ - إثباتُ أنّ الأجسامَ لم تسبقِ الحوادثِ .

٣ - إثباتُ أنّ الأجسامَ حادثة؛ لأنها لم تسبقِ الحوادثِ<sup>(١)</sup> .

وقد صرّح في البرهان الثالث: أنّ الأجسامَ حادثةٌ، لأنها «لم تسبقِ الحوادثِ، ولم توجد قبلها، وما لم يسبقِ المحدثُ: محدثٌ كهو؛ إذ كان لا يخلو أن يكون موجودًا معه، أو بعده، وكلا الأمرين يوجبُ حدوثه»<sup>(٢)</sup> .

وقد تبعه الغزالي في ادعاء كون الأجسام لا تنفك عن الحوادث ولا تسبقها، وأنّ ذلك معلومٌ بالاضطرار قائلاً: «إنّ الأجسامَ لا تخلو عن الحركة والسكون، وهذه مدرّكةٌ بالبديهة والاضطرار، فلا يحتاج فيها إلى تأمّلٍ وافتكار؛ فإنّ من عقلَ جسمًا لا ساكنًا ولا متحرّكًا: كان لمتن الجهلِ راكبًا، وعن نهج العقلِ ناكبًا»<sup>(٣)</sup> .

ودعواه كون السكون معلومًا بالبديهة والاضطرار يخالف ما تقدم عن التفتازاني أنّ السكون يُعلم بالدليل، فهو ليس بديهياً عنده، إلا أنّ طريقة التفتازاني تابعة لما قرره شيخُ الغزاليّ أبو المعالي الجويني حول هذا الدليل، وستأتي الإشارة إلى دوره فيه .

وتبع الباقلاني على هذا الدليل على النحو الذي أسلفته: عبدُ القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، وأدرج هذا الدليل ضمن «الأصول التي

(١) انظر: «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» له (٣٨ - ٤٣)، وانظر: «الإنصاف» له (ص ٢٨).

(٢) «تمهيد الأوائل» له (ص ٤١ - ٤٢)، وانظر: «الإنصاف» له (ص ٢٨).

(٣) «إحياء علوم الدين» للغزالي (١/١٨٣).

اجتمعَ عليها أهلُ السُّنَّةِ»<sup>(١)</sup>!!، وبنحوه قال أبو المظفر الإسفرائيني (ت ٤٧١هـ)<sup>(٢)</sup>.

ثم جاء إمامُ الحرمين الجوينيُّ، فأحدث «بعضَ التغييرات الداخلية في ترتيبِ أصولِ هذا الدليل، وخرَجَ عن الترتيب المعهود - الذي نصَّ القاضي عبد الجبار على وجوب مراعاته، وراعه متقدمو الأشاعرة والماتريدية - وذلك محاولةً منه لتفادي الاعتراضات التي وُجِّهَتْ إليهم بخصوص قولهم: «ما لا يخلو من الحوادث ولم يسبقها فهو حادث»، فعملَ الجوينيُّ على صياغةِ الدليل فأدخلَ عليه بعضَ التعديل<sup>(٣)</sup>، فقال مبيِّنًا الأسسَ والأصولَ التي ينبني عليها حدوثُ العالم:

«ونحن الآن نخوضُ في تمهيدِ حدوثِ العالم، وهذا يستندُ إلى أصول، منها:

- إثباتُ الأعراض.
  - ومنها: إثباتُ حدوثها.
  - ومنها: إثباتُ استحالةِ تعرِّي الجواهرِ عنها.
  - ومنها: إيضاحُ الردِّ على من يُثبتُ حوادثَ لا نهايةَ لها.
- ثم إذا أثبتت هذه الأصولُ فَيُعلمُ قطعاً أنَّ ما لا يخلو عن الحوادثِ لا يسبقُها، وما لا يسبقُ الحوادثَ حادثٌ.

(١) «الفرق بين الفرق» له (ص ٣٢٩)، وانظر: «أصول الدين» له (ص ١٥٩).

(٢) انظر: «التبصير في الدين» له (ص ١٥٣ - ١٥٤).

(٣) انظر: «منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله تعالى» للدكتور يوسف الأحمد (١/٢٨٨)، «فرقة الأحباش» للدكتور سعد بن علي الشهراني (١/١٧٧).

فهذه أصولُ حدوثِ العالمِ، وأولاها بالتقدمِ إثباتُ الأعراضِ؛ فإنَّ الكلامَ في أحكامِها فرعٌ لثبوتِها<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا الترتيب الذي أحدثه الجوينيُّ: استقرتْ أصولُ دليلِ إثباتِ حدوثِ العالمِ عند المتأخرين، ودرج أكثرُ الأشاعرةِ والماتريديةِ على ما قرره الجوينيُّ، ولا بأس في أن أشير إلى أبرز شخصياتِ الفريقين في ذلك:

### أولاً: الأشاعرة:

ممن سلك هذا المسلكَ منهم: عبد الرحمن بن محمد النيسابوري (ت ٤٧٨هـ)<sup>(٢)</sup>، والغزالي (ت ٥٠٥هـ)<sup>(٣)</sup>، والشهرستاني (ت ٥٤٩هـ)<sup>(٤)</sup>، والرازي (ت ٦٠٦هـ)<sup>(٥)</sup>، والإيجي (ت ٧٥٦هـ)<sup>(٦)</sup>، والباجوري (ت ١٢٧٧هـ)<sup>(٧)</sup>.

### ثانياً: الماتريدية:

بدأ الاهتمامُ بهذا الدليلِ عند الماتريديةِ منذ زعيمهم الأولِ

- 
- (١) «الشامل في أصول الدين» له (ص ١٦٦)، وانظر: «الإرشاد» (ص ١٧ - ١٨)، «لمع الأدلة» (ص ٨٦ - ٨٨) كلاهما له.
  - (٢) انظر: «الغنية في أصول الدين» (ص ٥٦ - ٦٦).
  - (٣) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٥٧ - ٦٨).
  - (٤) انظر: «نهاية الأقدام» له (ص ١١).
  - (٥) انظر: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص ٣٣٧) نقلاً عن «الأصول» للدكتور عطا صوفي (١/٣٩٧).
  - (٦) انظر: «المواقف في علم الكلام» له (ص ٢٦٦).
  - (٧) انظر: «شرح جوهره التوحيد» (ص ٤٢، ٥١ - ٥٦).

أبي منصور الماتريدي؛ فقد كان تأثر الماتريدي بالمعتزلة واضحًا، بل يقرر كثير من الباحثين أن تأثر الماتريدي بالمعتزلة وأصولهم كان أعمق مقارنة بعصره أبي الحسن الأشعري في عهده الكلابي<sup>(١)</sup>، وهذا الرأي وإن لم يكن مسلمًا بإطلاقه، إلا أن قائله لهم من الأدلة ما يمكن أن يُبرَّر به هذا القول.

ومن أوضح الأمور التي أخذ الماتريدي فيها بأصول المعتزلة: أخذه بهذا الدليل، فقد حصر معرفة الله وَعَلَيْكُمْ، وإثبات وجوده: في هذا الدليل<sup>(٢)</sup>، وتبعه على ذلك بقية الماتريديّة.

وممن ذكّر هذا الدليل معتمدًا عليه - من الماتريديّة - قبل

التفازاني هم:

- ١ - أبو اليسر البزدوي (ت ٤٩٣هـ)<sup>(٣)</sup>.
- ٢ - أبو المعين، ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨هـ)<sup>(٤)</sup>.
- ٣ - نور الدين الصابوني (ت ٥٨٠هـ)<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: «الماتريديّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات» للدكتور شمس الدين السلفي (١/٣٨٧ - ٣٨٩)، «الماتريديّة: دراسةً وتقويمًا» للدكتور أحمد الحربي (ص ١٣٣ - ١٣٥)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» للدكتور عبد القادر صوفي (١/١١٩).

(٢) انظر: «كتاب التوحيد» له (ص ٢٣١ - ٢٣٣)، وانظر: «الماتريديّة: دراسةً وتقويمًا» (ص ١٩٦)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/١٢٠).

(٣) «أصول الدين» له (ص ١٤ - ١٥).

(٤) انظر: «التمهيد» (ص ٤ - ٥)، «تبصرة الأدلة» (١/٤٤ - ٦٨).

(٥) «البداية من الكفاية في الهداية» له (ص ١٩ - ٢٠).

- ٤ - أبو الثناء محمود بن زيد اللّامشي (عاش في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس)<sup>(١)</sup>.
- ٥ - شمس الدين السمرقندي (ت ٦٠٠هـ)<sup>(٢)</sup>.
- وأما الذين عاصروا التفتازانيّ، أو كانوا بعده، فهم:
- ٦ - الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ)<sup>(٣)</sup>.
- ٧ - كمال الدين محمد بن عبد الواحد، الشهير بابن الهمام (ت ٨٦١هـ)<sup>(٤)</sup>.
- ٨ - كمال الدين البياضي (ت ١٠٩٨هـ)<sup>(٥)</sup>.
- ٩ - ومن الطريف في هذا الموضوع: ما قاله البيجوريّ:  
واعلم: أنّ لهم هنا مطالب سبعة، نظّمها بعضهم بقوله:  
زيدٌ مَ قام ما انتقلُ ما كُمنَا ما انفكُّ لا عدم قديم لا حنا  
ثم شرح هذا البيت، وبيّن أنّ هذه المطالب السبعة هي:
- ١ - إثبات الأعراض.
  - ٢ - إثبات عدم قيام الأعراض بأنفسها.
  - ٣ - إثبات ملازمتها للجواهر.
  - ٤ - إبطال نظرية الكُمون.

(١) «التمهيد لقواعد التوحيد» له (ص ٤٥ - ٤٩).

(٢) «الصحائف الإلهية» له (ص ٣٩٩ - ٤٠٠).

(٣) «شرح المواقف» له (١/٨ - ١٥).

(٤) انظر: «المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة» له (١٧ - ١٨، ٢٠ - ٢١).

(٥) انظر: «إشارات المرام من عبارات الإمام» له (ص ٨٢ - ٩٤).

٥ - إثبات ملازمة الجواهر للأعراض .

٦ - إثبات حدوث الأعراض .

٧ - إثبات امتناع حوادث لا أول لها .

ثم قال - بالحرف الواحد - : «وهذه المطالبُ السبعة لا يَعْرِفُهَا إِلَّا الراسخون في العلم، قال السنوسيُّ: وبها ينجو المكلَّف من أبواب جهنم السبعة!!!»<sup>(١)</sup>.

هكذا قال!! فما أدري ماذا سيكون حال الصحابة رضي الله عنهم - وفيهم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار وغيرهم - على ضوء تصريحات السنوسي والبيجوريّ تلك!!

فمن المؤكّد أنهم - على ضوء هذه الأقوال - لا يمكن أن يكونوا من الراسخين في العلم؛ لأنهم لم يَعْرِفُوا هذه المطالب السبعة، التي استوردت بعدهم، فهذا لا يمكن أن يُشكَّ فيه! ولكن ماذا يمكن أن يُقال في مصيرهم؟ هل يمكن أن يُقال بنجاتهم من النار (أستغفر الله العظيم!!) بعد أن لم يَنَعَمُوا بالعلم بهذه (المخازي) السبعة؟! نَسأل الله العافية والسلامة.

\*\*\* \* \*\*

(١) «تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد» (ص ٤١ - ٤٢).

## المطلب الثالث

### بيان فساد دليل الأعراض وحدوث الأجسام

وفيه تمهيدٌ وأربعةٌ مقامات :

#### التمهيد

تقدمت مناقشةُ التفتازانيِّ رَحِمَهُ اللهُ في مسألةِ إثباتِ وجودِ الله تعالى من حيثِ الفِطْرِيَّةِ أو النظريةِ، وتبيَّنَ لنا أنه يذهبُ إلى كونها نظريةً تحتاجُ إلى أدلةٍ لإثباتها، وقد تقدم نقدهُ في هذا الموقفِ بشيءٍ من التفصيلِ، وأنَّ ما ذهبَ إليه خطأٌ ترفضُه الأدلةُ القطيعةُ.

وقبل الدخولِ في الموضوعِ الأساسيِّ لهذا المطلبِ: ألفتُ النظرَ إلى خطأٍ فادحٍ آخر ارتكبهُ عامةُ المتكلمين في هذا الموضوعِ، وتبعهم التفتازانيُّ باعتباره واحداً من أئمتهم، وهو: أنهم بعد أن أفقدوا موضوعَ وجودِ الله تعالى قوتهُ الذاتيةِ، وأنكروا كونهَ فطرياً، ورأوا أنه نظريٌّ يحتاجُ إلى أدلةٍ: لم يُوقَفُوا في اختيارِ الأدلةِ لإثباتِ وجودِ الله تعالى، وبذلك تفاقَمَ خطؤهم، وظلُّوا متصاعدين في درجاتِ الخطأ.

وإليك تفصيلاً لهذا الإجمال :

١ - بعد أن قالوا بكونِ وجودِ الله نظرياً يحتاجُ إلى دليلٍ :  
ضلُّوا في اختيارِ الدليلِ، فبدل أن يَستَرضدوا في ذلك من الوحي

المعصوم، ويعتمدوا على الأدلة الشرعية: قرّروا أنّ إثبات وجود الله تعالى لا يجوز فيه الاعتماد على السمع؛ حذرًا من لزوم الدور، فالمعتمد فيه عندهم هو الدليل العقلي.

٢ - بعد تحديدهم للعقل مرجعًا لهذه المسألة العظيمة: تاهوا مرة أخرى في تحديد نوع الأدلة العقلية المطلوبة لإثبات هذا الأمر العظيم، فبدلاً من أن يستأنسوا في ذلك بالأدلة العقلية التي أرشدت إليها نصوص القرآن الكريم، وهي كثيرة: راحوا يلتمسون الدليل من مخلفات زبالات الأمم الكافرة، فاخترعوا أدلة لإثبات وجود الله تعالى تخالف وتصادم كثيراً من النصوص القطيعة، والمبادئ الأساسية في العقيدة.

٣ - وبعد شعورهم بالمعارضة بين النصوص وبين دليلهم: فضّلوا المحافظة على هذا الدليل، وذلك بتعطيل دلالة النصوص الشرعية، أو تحريف معانيها، أو إبطالها وردّها.

وإذا كان بعضهم قد ذكر أدلة عديدة لإثبات وجود الله تعالى: إلا أنّ الدليل الذي اتفقوا عليه، وكان هو الأكثر أثراً عليهم في أكثر أبواب العقيدة: هو دليل الأعراض وحدوث الأجسام.

وقد اقتصر النسفي عليه في المتن، ولكن التفاتزاني ركّب على مقدمات هذا الدليل دليلاً آخر يُسمّى (دليل الإمكان)، وبذلك قد اتسعت رقعة الانحراف عند المتكلمين إلى حدّ بعيد.

ومن الطبيعي أن نتوقع النتائج السيئة من مواقف المتكلمين المذكورة؛ لأنّ انحرافهم قد بدأ فيها منذ الخطوات الأولى، ولم يزدوا فيها إلا انحرافاً.



ولذلك جاء دليلهم المذكور من أقوى الوسائل التي أقصتهم عن إدراك المطلوب الذي كانوا في صدد الوصول إليه، ولم يقف هنا، بل امتدَّ شرُّه إلى أبوابٍ أخرى من العقيدة، وقد كان وفاء المتكلمين لهذا الدليل (المستورد) قويًّا، حيث قدّموه على كل ما يعترض طريقه، ولو كان ذلك نصوصًا قطعيةً من الكتاب والسنة.

وستكون لنا مواقف مع هذا الدليل المعتمد لدى كافة طوائف المتكلمين، حسب ما يُيسرُ الله تعالى لنا، وحسب ما يَسْمَحُ به المكان والزمان، والله المستعان.

## المقام الأول

### صعوبة هذه الطريق

١ - إنَّ أولَ ما يلفتُ النظرَ في هذا الدليلِ: هو تلك الصعوبة الواضحة، التي تجعلُ من هذا الدليل نوعًا من المعادلات الرياضية المعقّدة، أو نوعًا من النظريات الفلسفية الذهنية الجافة، في حين أنّ طرق معرفة الله تعالى أيسرُ بكثير مما تصوّره هؤلاء المتكلمون.

ومما هو مقررٌّ عند أهل المنطق<sup>(١)</sup>: أنّ الدليلَ يؤتى به لتصوُّرِ المستدلِّ عليه؛ كالحَدِّ يُشترطُ فيه أن يوضَّحَ المحدود، وأن يوصلَ إلى المجهولات، ولكن الأمرَ يختلفُ هنا، حيث إنّ الدليلَ المسلوکَ أصعب من المستدلِّ عليه:

(١) انظر: «المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم» للدكتور عوض الله جاد حجازي (ص ١٣).

فكيف يُجعلُ الدليلُ المسلوکُ أصعبَ تصوُّراً من المستدلِّ عليه؟!

بل كيف تُجعلُ هذه الطريق الصعبةُ أصلاً للدين، وقاعدةً للمعرفة، وأساساً للإيمان - على حدِّ زعم أصحابها - فلا يُعرفُ الله إلا بها، ولا يُصدَّقُ الرسولُ ﷺ إلا بها، ولا يتحققُ الإيمانُ إلا بالمحافظة على لوازمها؟! (١).

يقولُ الإمامُ ابنُ الوزير: «واعلم أنَّ معرفةَ الله تعالى أجلى وأظهرُ من دليلِ الأكوان، والقطعُ بتوقُّفِها عليه يستلزمُ القطعَ بأنها أخفى منه؛ لأنَّ الدليلَ أجلى من المدلولِ عليه، ولذلك كان له معرِّفاً، وقد حكى الله في كتابه العزيز عن رُسُلِهِ الكرام، الذين هم خيرُهُ من الأنام: ما يدلُّ على ذلك، حيث قال الله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِيَّ اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

وقد أجمعَ أهلُ المللِ الدينيَّةِ وأهلُ الفرقِ الإسلاميَّةِ على وضوحِ الطريقِ إلى معرفةِ الله ﷻ، واشتدَّ اختلافُهم في الأكوان، وعُلِمَت دقَّتُه بالضرورةِ عند من حققه، فكيف يكون ما اشتدَّ اختلافُهم فيه، وعُلِمَت دقَّتُه وغموضُه: كاشفاً وموضِّحاً ومجلياً لِمَا أجمعوا على وضوحه وسهولته؟! (٢).

ومن الأمورِ التي ركَّزَ عليها ابنُ رشد في إبطالِ طريقةِ المتكلمين في هذا الاستدلال: هو أنَّ طرقَهم فيها «من التشعيب

(١) انظر: «الفتاوى المصرية» (١/١٣٤)، «النبوات» (ص ٦٢)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٢٠٨)، والصياغة له.

(٢) «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» له (ص ٨٢ - ٨٣).

والشكوك العويصة التي لا يتخلّص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلاً عن العامة، ولو كلّف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يُطاق»<sup>(١)</sup>.

وأكد أنّ دليل الأعراض «يجب أن لا يُجعل مبدأً لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور، فإنّ طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه، على ما سنبين من قولنا بعد»<sup>(٢)</sup>.

وبغض النظر عن منطلق ابن رشد في نظريته إلى الجمهور (العامة) ومن يسميهم العلماء، والذي قد سبق وأن بينت بعض ما فيه<sup>(٣)</sup>: فإنّ نقده للمتكلمين قوي ووجيه.

## ٢ - أسباب الصعوبة في دليل الأعراض:

من المعروف أنه كلما كانت مقدمات الدليل واضحةً بيّنة: كانت النتائج سهلة الوصول إليها، وأقرب إلى التسليم والاقتران بها، وكلما كانت المقدمات كثيرةً وغامضة: صعب الوصول إليها، وتعرّس الاقتران بها.

كما أنه كلما كانت المقدمات واقعية: كان حصول اليقين بنتائجها أقرب، وكلما كانت ذهنيةً خيالية، بعيدة عن الواقع المحسوس: كان الظفر باليقين بها صعباً وبعيداً.

والصعوبة في هذا الدليل ترجع إلى أكثر من سبب، أهمها:

(١) «مناهج الأدلة في عقائد الملة» لابن رشد (ص ١٣٧).

(٢) المصدر السابق (ص ١٤٠)، وانظر منه: (ص ١٣٥، ١٤١).

(٣) انظر ما سبق في (ص ١٢١٤ - ١٢١٥).

كثرة المقدمات، إضافةً إلى صعوبة لغة المتكلمين، وبعْد موادِّ مقدماتها عن الواقع المحسوس، بل تَنكُّرهم للمشاهد المحسوس، وإنكاره أصلاً، ثم إثبات المطلوب بإدعاءاتٍ باطلة.

وسأتحدّث هنا عن بعض هذه الجوانب التي توضح الصعوبة في هذا الدليل، وهي:

- ١ - كونه مبنياً على جحد المعلوم بالحس والضرورة.
- ٢ - أنّ المتكلمين لم يتفقوا على مقدمةٍ واحدةٍ من مقدمات هذا الدليل.
- ٣ - كما أنهم قد ردّ بعضهم على بعض، وأبطل بعضهم حجج بعضهم الآخر.

### ١ - أمّا الجانبُ الأول:

فكونه مبنياً على جحد المعلوم بالحس والضرورة، فعليه: فهو غير مقبولٍ على جميع المعايير، ولشدة مخالفة موقف المتكلمين هنا للحس والعقل: لا يكادُ الرجلُ يُصدِّقُ بقولهم، ولذا سأنقلُ نصوصاً كثيرةً في عرضه، ثم نقولاً عديدةً في نقده، حتى تتضح الشبهة، ويُفهم النقد، على أنّ تصوّر الموضوع جيداً: كافٍ في تصوّر بدهة بطلانه. وتفصيلُ ذلك: أنّ المتكلمين يرون أنّ:

«هذه المخلوقات التي يخلقها الله بعضها من بعض: ليس خلقها لها إلا تغيير صفاتها، وأنّ حقيقة كل شيء: جواهرٌ أصليةٌ متماثلةٌ باقية، لا تتغيّر حقيقتها أصلاً، ولكن تكثُر تلك الأجزاء وتقل»<sup>(١)</sup>.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢٠٢/٥).

وأنا لا نعلم - لا بالحس، ولا بالضرورة - أن الله أبدع شيئاً قائماً بنفسه، وأن جميع ما نشهده مخلوقاً: من السحاب، والمطر، والحيوان، والنبات، والمعدن، وبنی آدم، وغير بني آدم: فإن ما فيه أنه أحدث أكواناً في الجوهر المنفرد؛ كالجمع والتفريق، والحركة والسكون، وأنكر هؤلاء أن يكون الله لَمَّا خلقنا أحدث أبداننا قائمةً بأنفسها، أو شجراً، أو تمرّاً، أو شيئاً آخر قائماً بنفسه، وإنما أحدث عندهم أعراضاً، وأمّا الجواهر المنفردة: فلم تنزل موجودة»<sup>(١)</sup>.

و«أن خلق الله لمخلوقاته، من الحيوان، والنبات، والمعدن: ليس إلا إحداث أعراض وصفات، ليس فيه خلق لأعيان قائمةً بنفسها، ولا إحداث لأجسام وجواهر قائمةً بنفسها، كما تحرك الرياح والمياه، وتفرق الماء في مجاريه»<sup>(٢)</sup>.

وإننا «لا نشهد، بل ولا نعلم في زماننا حدوث شيء من الأعيان القائمة بنفسها، بل كل ما يشهد حدوثه، بل كل ما حدث من قبل أن يُخلق آدم: إنما يحدث أعراض في الجواهر التي هي باقية، لا تستحيل قط، بل تجتمع وتفرق، والخلق عندهم - الموجود في زماننا وقبل زماننا - إنما هو جمع وتفريق، لا ابتداء عين وجوهر قائم بنفسه، ولا خلق لشيء قائم بنفسه؛ لا إنسان، ولا غيره، وإنما يخلق أعراضاً، ويقولون: إن كل ما نشاهده من الأعيان: فإنها مركبة من جواهر، كل جوهري منها لا يتميز يمينه عن شماله... وإنه لا يفنى

(١) «شرح حديث النزول» (ص ٢٤٤ - ٢٤٥).

(٢) المصدر السابق (٥/٢٠٢).

ولا يُعَدُّم في زماننا شيءٌ من الأعيان، بل كما لا يحدث شيءٌ من الأعيان: لا يفنى شيءٌ من الأعيان»<sup>(١)</sup>.

و«أنَّ المعلومَ بالحس وبديهة العقل: إنما هو حدوثُ أعراض، لا حدوثُ جواهر، وزعموا أنَّ كلَّ ما يُحدثُه الله من السحاب، والمطر، والزرع، والثمر، والإنسان، والحيوان: فإنما يُحدثُ فيه أعراضًا، وهي جمعُ الجواهر التي كانت موجودةً، وتفرِّقُها.

وزعموا أنَّ أحدًا لا يعلمُ حدوثَ غيره من الأعيان بالمشاهدة، ولا بضرورة العقل، وإنما يعلم ذلك إذا استدلَّ كما استدلوا»<sup>(٢)</sup>.

**والخلاصة:** «أنَّ الله تعالى لم يخلق منذ خلقَ الجواهرَ المنفردةً شيئًا قائمًا بنفسه، لا سماءً، ولا أرضًا، ولا حيوانًا، ولا نباتًا، ولا معادن، ولا إنسانًا، ولا غيرَ إنسان، بل إنما يُحدثُ تركيبَ تلك الجواهر القديمة، فيجمعُها ويُفرِّقُها، فإنما يُحدثُ أعراضًا قائمةً بتلك الجواهر، لا أعيانًا قائمةً بأنفسها، فيقولون: إنه إذا خلقَ السحابَ والمطرَ والإنسانَ وغيره من الحيوان والأشجار والنبات والثمار: لم يخلقَ عينًا قائمةً بنفسها، وإنما خلقَ أعراضًا قائمةً بغيرها»<sup>(٣)</sup>.

وهذه الفكرة مبنيةٌ على إثبات الجواهر الفرد، وأنَّ جميعَ الأجسام مؤلَّفةٌ منها، وهي صورةٌ معدَّلةٌ لنظرية ديموقريطس في الجواهر الفردة، لا تختلفُ عنها إلا بالقولِ بحدوث هذه الجواهر

(١) «النبوات» لشيخ الإسلام (١٠٩٧/٢ - ١٠٩٩).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢٦٩/١٦ - ٢٧٠)، وانظر فيه في شرح هذه النظرية: (٢٤٣/١٧ - ٢٤٦).

(٣) «منهاج السنَّة النبوية» (١٣٩/٢).

بالاستدلالِ بقيامِ الأعراضِ بها، وسيأتي الحديثُ عن هذا الموضوع في المقامِ الأولِ من المطبِ الرابع - إن شاء الله تعالى - .

نقدُ هذه النظرية:

إنّ المتكلمين بإنكارهم حدوثِ الأعيان، والاقتصارِ على الاعترافِ بحدوثِ الأعراضِ والصفات: «أنكروا المعلومَ بالحس، والمشاهدة، والضرورة العقلية: من حدوثِ المحدثاتِ المشهودِ حدوثُها، وادّعوا أنه إنما يُشْهَدُ حدوثُ أعراضٍ لا حدوثِ أعيان...»<sup>(١)</sup>.

فطريقةُ المتكلمين في الاستدلالِ بهذا الدليلِ مبنيةٌ على جحدِ ما عُلمَ بالحس والضرورة، وهو حدوثُ الأجسام، ثم جعلِ قضية حدوثِ الأجسام مما يُستدلُّ عليها، ثم الاستدلالِ عليها بهذا الدليلِ الباطل.

وهذه المسألة من الأصولِ الفارقة بين منهج القرآن ومنهج المتكلمين في الاستدلال، وقد بيّنه شيخ الإسلام قائلًا: «الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلالُ بحدوثِ الإنسان وغيره من المحدثاتِ المعلومِ حدوثُها بالمشاهدة ونحوها على وجودِ الخالقِ ﷻ فحدوثُ الإنسان يُستدلُّ به على المحدث، لا يحتاجُ أن يُستدلَّ على حدوثه بمقارنةِ التغيّرِ أو الحوادثِ له، ووجوبِ تناهي الحوادث.

والفرقُ بين الاستدلالِ بالحدوث، والاستدلالِ على الحدوث:

(١) انظر: «النبوت» لشيخ الإسلام (٢٩٦/١) ولكلام شيخ الإسلام بقیة مهمة في هذا الموضوع.

بَيِّن، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَلْفُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فنفسُ حدوث الحيوان والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلومٌ بالضرورة، بل مشهودٌ لا يحتاجُ إلى دليل، وإنما يُعلم بالدليل ما لم يُعلم بالحس وبالضرورة.

والعلمُ بحدوث هذه المحدثات علمٌ ضروري، لا يحتاجُ إلى دليل، وذلك معلومٌ بالحس أو بالضرورة...

وإذا كان كذلك: فالطريقةُ المذكورةُ في القرآن: هي المعلومةُ بالحس والضرورة، ولا يحتاجُ مع ذلك إلى إقامة دليلٍ على حدوث ما يحدثُ من الأعيان، بل يُستدلُّ بذلك على وجود المحدثِ تعالى»<sup>(١)</sup>.

وقال شيخُ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ عَنْ طَرِيقَةِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي الاسْتِدْلَالِ عَلَى حَدُوثِ الْأَجْسَامِ:

إِنَّ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ «بَاطِلَةٌ عَقْلًا وَشَرْعًا، وَهِيَ مَكَابِرَةٌ لِلْعَقْلِ؛ فَإِنَّ كَوْنَ الْإِنْسَانِ مَخْلُوقًا مَحْدَثًا، كَائِنًا بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ: أَمْرٌ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ لِجَمِيعِ النَّاسِ، وَكُلُّ أَحَدٍ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَدَثَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ، وَأَنَّ عَيْنَهُ حَدَثَتْ... لَيْسَ هَذَا مِمَّا يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ أَبِينُ وَأَوْضَحُ مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَيْهِ لَوْ كَانَ صَحِيحًا، فَكَيْفَ إِذَا كَانَ بَاطِلًا، وَقَوْلُهُمْ: إِنَّ الْحَادِثَ أَعْرَاضَ فَقَطْ، وَإِنَّهُ مَرَكَّبٌ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْفَرْدَةِ: قَوْلَانِ بَاطِلَانِ لَا يَعْلَمُ صَحْتُهُمَا، بَلْ يَعْلَمُ بَطْلَانَهُمَا...

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٢١٩ - ٢٢٣).



فطريقهم تضمّن:

• جحدَ المعلوم، وهو حدوثُ الأعيانِ الحادثة، وهذا معلومٌ للخلق.

• وإثباتَ ما ليس بمعلوم، بل هو باطل، وأنّ الإحداث لها إنما هو جمعٌ وتفريقٌ للجواهر، وأنه إحداثٌ أعراضٍ فقط.

ولهذا كان استدلالهم بطريقة الجواهر والأعراض على هذا الوجه: مما أنكره عليهم أئمة الدين، ويبنوا أنهم مبتدعون في ذلك، بل يبنوا ضلالهم شرعاً وعقلاً...

فالقُرآنُ استدَلَّ بما هو معلومٌ للخلق، من أنه ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ٢]، وهؤلاء جاءوا إلى هذا المعلوم، فزعموا أنه غيرُ معلوم، بل هو مشكوكٌ فيه، ثم زعموا أنهم يذكرون الدليلَ الذي به يصيرُ معلوماً، فذكروا دليلاً باطلاً لا يدلُّ على حدوثه، بل يُظنُّ أنه دليلٌ وهو شبهة، ولها لوازمٌ فاسدة.

فأنكروا المعلومَ بالعقل، ثم الشرع، وادّعوا طريقاً معلومةً بالعقل، وهي باطلةٌ في العقل والشرع، فزاعموا الذين قال الله فيهم: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]...<sup>(١)</sup>.

وقال رَحِمَهُ اللهُ عن إنكارهم لحدوث الأجسام: «وهذا من أعظم ضلال هؤلاء، حيث عمدوا إلى ما هو من أعظم آيات الرب تعالى، الدالة الشاهدة بوجوده، وقدرته، ومشيئته، وعلمه، وحكمته، ورحمته، أنكروا وجودها بالكلية، وادّعوا أنه ليس في ذلك إبداعٌ

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦/ ٢٧٠ - ٢٧٢).

عين، ولا خلقُ شيءٍ قائمٍ بنفسه، وإنما هو إحداثٌ أعراضٍ... ثم اقتصروا في ذلك على مجرد إحداثِ أعراضٍ وصفاتٍ.

ثم أرادوا أن يُثبتوا إبداعه لجميع الأعيان، بأن ادّعوا وجودَ جواهر منفردة لا حقيقة لها، وادّعوا في الأعيان المختلفة تماثلاً لا حقيقة له.

ثم أرادوا أن يُثبتوا حدوثَ هذه الجواهر بمجرد قيام الأعراضِ أو الحركاتِ بها، وذلك من أبعاد الأشياء عن الدلالة على المطلوب، فاحتاجوا إلى تلك المقدمات الباطلة التي ناقضوا بها عقولَ العقلاء، وكذبوا بها ما جاءت به الرسلُ من الأنبياء، واحتاجوا أن ينفوا حقيقةَ الرب بعد أن نفوا حقيقةَ مخلوقاته، وآل الأمرُ بهم:

• إمّا إلى نفي صفاته أيضاً.

• وإمّا إلى إثبات صفاتٍ لا موصوفَ لها، كما لم يُثبتوا من آياته إلا ما يحدث من صفات الأشياء.

ومن تدبّر هذا كله وتأمله: تبينَ له أنّ ما جاء به القرآن من بيان آيات الرب، ودلائل توحيده وصفاته: هو الحقُّ المعلوم بصريح المعقول، وأنّ هؤلاء خالفوا القرآن في أصول الدين: في دلائل المسائل، وفي نفس المسائل، خلافاً خالفوا به القرآن والإيمان، وخالفوا به صريح عقل الإنسان، وكانوا في قضاياهم التي يذكرونها في خلاف ذلك: أهل كذبٍ وبهتان، وإن لم يكونوا متعمّدين الكذب، بل التبس عليهم ما ابتدعوه من الهديان<sup>(١)</sup>.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢٠٢ - ٢٠٣).

وهذا الوجه لا يختص بالصعوبة، بل يدخل في الوجوه الآتية أيضاً، من كون هذا الدليل بدعيًا مخالفًا للمقرر في الأدلة الشرعية، بل قد يكون هذا الوجه بتلك الوجوه الصق، إلا أنني أوردته هنا لعلاقته بهذا الوجه أيضًا.

## ٢ - وأما الأمر الثاني، وهو عدم انفاقيهم:

● فقد بدأ اختلافهم من أول مرتكز هذا الدليل، وهو الجوهر الفرد، فاختلّفوا في القول بوجوده أو عدمه - وقد سبق شيء من التفصيل في ذلك - واخلتّفوا أيضًا في تعريفه وتحديدّه، وهل توصف الجواهر الفردة بصفات الأجسام أم لا؟<sup>(١)</sup>، وأمور أخرى تتعلق بها<sup>(٢)</sup>، وقد ذكر التفتازاني اختلاف القائلين بالجواهر الفردة في اثني عشر أمرًا، ثم قال: «وتفاصيل ذلك مذكورة في المطوّلات، ونحن لا نبالي أن يُنسب كتابنا إلى القصور بإعوازه لِمَا لا طائل فيه، ونسأل الله سبحانه لِمَن اجتهد في نفض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه»<sup>(٣)</sup>.

يشعر التفتازاني هنا بثقل هذه المباحث الأجنبية عليه، ويدعو

(١) جمهور المتقدمين من المتكلمين - وبخاصة المعتزلة - يذهبون إلى نفي صفات الأجسام عن الجوهر الفرد، بينما ذهب جمهور المتأخرين من متكلمي المعتزلة إلى إثبات صفات للجوهر الفرد، والموضوع طويل، وقد لخصه - تلخيصًا جيدًا - الدكتور محمد صالح محمد السيد في كتابه «مدخل إلى علم الكلام» (ص ٢٨٨ - ٢٩٥).

(٢) وممن فصل في هذه الاختلافات: الرازي في «المطالب العالية» (٦/١٣).

(٣) «شرح المقاصد» (٣/٦٨).

لَمَنْ نَفَحَ عِلْمَ الْكَلَامِ عَنْهَا بِأَنْ يَتَقَبَلَ اللَّهُ جَهْدَهُ، وَفِيهِ اعْتِرَافٌ قَوِيٌّ بِتَضَجُّرِهَا مِنْهَا، فَكَيْفَ بغيره مِمَّنْ لَمْ يَتَبَحَّرُوا مِثْلَهُ؟.

• ثم يختلفون في تعريف «الجسم» على أقوالٍ عديدة، وقد ذَكَرَ التَّفَازَانِيُّ قَوْلَيْنِ مِنْهَا، وَذَكَرَ أَنَّهُ «لَيْسَ هَذَا نِزَاعًا لَفْظِيًّا رَاجِعًا إِلَى الْإِصْطِلَاحِ، حَتَّى يُدْفَعَ بِأَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يَصْطَلِحَ عَلَى مَا يَشَاءُ، بَلْ هُوَ نِزَاعٌ فِي أَنَّ الْمَعْنَى الَّتِي وُضِعَ لَفْظُ الْجِسْمِ بِإِزَائِهِ هَلْ يَكْفِي فِيهِ التَّرْكِيبُ مِنْ جِزَائِنِ أَمْ لَا؟»<sup>(١)</sup>.

• كما أنهم يختلفون في الأعراضِ في أمورٍ يطولُ الكلامُ فيها<sup>(٢)</sup>.

وقد ذَكَرَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ بَدْعِيَّةَ دَلِيلِ الْأَعْرَاضِ، وَصَعُوبَتَهُ، وَدَلَّلَ عَلَى ذَلِكَ بِذِكْرِ أَكْثَرِ الْمَقْدِمَاتِ الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا هَذَا الدَّلِيلُ، ثُمَّ قَالَ: «وَفِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ مِمَّا ذَكَرْنَا فِرْقٌ تَخَالَفُ فِيهَا، وَيَطُولُ الْكَلَامُ مَعَهُمْ فِيهَا»<sup>(٣)</sup>.

وقال الآمديُّ في بيان صعوبة هذه الطريقة:

«وهذه الطريقة - وإن أمكنَ فيها بيان وجود الأعراض، وكونها زائدةً على الجواهر، وإبطال القول بالكمون والانتقال -: فقد يصعبُ

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٠).

(٢) انظر الإشارة إلى بعضه في «مقالات الإسلاميين» - بداية الجزء الثاني -، و«بيان تلبيس الجهمية» (١/٢٥٠)، و«الصواعق المرسله» (٣/١١٩٦)، و«موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/٩٨٦ - ٩٨٩)، و«الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٢٠٩).

(٣) «رسالة الأشعري إلى أهل الثغر بباب الأبواب» (ص ١٠٦ - ١٠٧).

بيانُ امتناعِ عُرْوِ جوهريِّ عنها، بل وقد يصعبُ بيانُ حَدَثِ كلِّ ما لا يعرى الجوهْرُ عنه في وجوده من الحركاتِ والسكناتِ، وحدوثِ الحركةِ وإن كان مسلِّماً: فليس يلزِمُ منه حَدَثٌ ما بطلَ به من السكونِ، بل من الجائزِ أن يقولَ الخصمُ بقَدَمِهِ، وأنه لا أولَ له، وفواته لا يدلُّ على حَدَثِهِ، وإن دلَّ على أنه لم يكن له ذلك لذاته»<sup>(١)</sup>.

وبعد تفصيله فيما أجملَه في كلامه المذكورِ قال: «وليس المقصودُ غير الانصافِ، وتجنُّبِ طرقِ الاعتسافِ، وإلَّا لَمَّا اهتممنا بالكشفِ عن هذه العوراتِ، ولا الإبانةِ عن هذه الغمراتِ، وهو إنما يعرفه الفطنُ الثبُّ الواعي، لا الجاهلُ العنيدُ»<sup>(٢)</sup>.

وفيه نقدٌ صارخٌ لأحدِ أعمدةِ علمِ الكلامِ لهذا الدليلِ من ناحيةِ صعوبته، فماذا يكونُ حالُ غيره ممن لم يضيعوا أعمارهم مع الفلسفةِ مثل التفتازانيِّ والآمدي؟!.

### ٣ - وأما الأمرُ الثالثُ، وهو ردُّ بعضهم على بعضِ:

فكثيرٌ أيضاً، وقد استعرضَ بعضُ ذلك الدكتور عبد القادر عطا صوفي<sup>(٣)</sup>، ولا داعي للتفصيل فيه.

ومع هذا الاختلاف العريض في مقدمات هذا الدليلِ، وتبادل

(١) «غاية المرام في علم الكلام» له (ص ٢٦٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٦٣).

(٣) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٢٠٩ - ٢١٢).

الردود الكثيرة، إضافةً إلى صعوبة لغة علماء الكلام في الجملة<sup>(١)</sup>:  
يفقد هذا الدليل أدنى مقومات الدلالة، فكيف يصحُّ جعله أساسًا  
لمعرفة الله تعالى، وهي أوضح من هذا الدليل بكثير؟!!

يقول الإمام ابن القيم عن هذه الطريق: إنها «لو صحّت لكان  
فيها من التطويل والتعقيد والتعسير ما يمنع الحكمة الإلهية والرحمة  
الربانية أن يدلّ بها عباده عليه وعلى صدق رسله وعلى اليوم الآخر،  
فأين هذه الطريق الطويلة العسيرة الباطلة المستلزمة لتعطيل الربّ عن  
صفاته وأفعاله وكلامه وعلوه على خلقه... إلى طرق القرآن التي  
هي ضدّ هذه الطريق من كلّ وجه؟...»<sup>(٢)</sup>.

ويقول عن طرق المتكلمين عمومًا: «... وطريقتهم ضدّ طريقة  
القرآن من كل وجه؛ إذ طريقة القرآن حقٌّ بأحسن تفسير، وأبين عبارة،  
وطريقتهم: معانٍ باطلة بأعقد عبارة وأطولها وأبعدها من الفهم،  
فيجهد الرجل الظمآن نفسه وراءهم، حتى تنفذ قواه، فإذا هو قد اطلع  
على سراب بقيعة: ﴿يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا  
وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَقَّعَهُ حِسَابُهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: ٣٩]<sup>(٣)</sup>.

وهذا تصويرٌ دقيقٌ لطرق المتكلمين، من رجلٍ خبرهم،  
وعايشهم، وقد أكّد هذه الحقيقة بعد النصّ السابق.

(١) انظر فيما سبق - في الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الرابع، المطلب  
الثاني، المقام الخامس - محاولة تفسير هذه الظاهرة عند المتكلمين.

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/ ١١٩٨ - ١١٩٩)،  
وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ٣١٩ - ٣٢٠).

(٣) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (١/ ٣٣٦).

ويقولُ شيخُ الإسلام عن منهج المتكلمين: «وهذه الطرقُ فيها فسادٌ كثيرٌ من جهةِ الوسائلِ والمقاصد:

**أما المقاصد:** فإنَّ حاصلها بعد التعبِ الكثيرِ والسلامة: خيرٌ قليل، فهي لحمٌ جملٍ غث، على رأسِ جبلٍ وعرٍ، لا سهلٍ فيرتقى، ولا سمينٍ فينتقل، ثم إنه يفوتُ بها من المقاصد الواجبةِ والمحمودةِ ما لا ينضبُ هنا.

**وأما الوسائل:** فإنَّ هذه الطرقَ كثيرةُ المقدمات، ينقطعُ السالكون فيها كثيرًا قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إمّا مشبهةٌ يقعُ النزاعُ فيها، وإمّا خفيّةٌ لا يدركها إلا الأذكياء، ولهذا لا يتفقُ منهم اثنان رئيسان على جميع مقدماتٍ دليلٍ إلا نادرًا<sup>(١)</sup>، فكلُّ رئيسٍ من رؤساء الفلاسفةِ والمتكلمين له طريقةٌ في الاستدلال، تخالفُ طريقةَ الرئيسِ الآخر، بحيث يقدحُ كلُّ من أتباع أحدهما في طريقةِ الآخر، ويعتقدُ كلُّ منهما أنّ الله لا يُعرفُ إلا بطريقته، وإن كان جمهورُ أهلِ الملة - بل عامةُ السلف - يُخالفونه فيها<sup>(٢)</sup>، ثم مثلَ شيخِ الإسلام بطرقهم في إثباتِ حدوثِ العالمِ ثم الاستدلالِ بحدوثه على محدثه<sup>(٣)</sup>.

(١) ومن طريف ما يُذكر هنا: أنّ سبعةً من رؤوس المعتزلة اجتمعوا في مجلسٍ واحد، وتناظروا في أنّ الله تعالى هل يقدرُ على ظلمٍ وكذبٍ يختصُّ به؟ فافترقوا من هذا المجلسِ وكلُّ منهم كان يُكفرُ الباقيين، انظر تفاصيلَ هذه القصة في: «التبصير في الدين» للإسفرائيني (ص ٧٥ - ٧٧).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢/٢٢٢).

(٣) المصدر السابق (٢/٢٣).

ومما تجدر الإشارة إليه: أنّ من أهم سمات منهج المتكلمين عموماً: الصعوبة والغموض، وقد تقدّم الكلام في ذلك في المبحث الثالث من الفصل الثالث - من الباب الأول -<sup>(١)</sup>، ومما سبق هناك نصّ للقاضي عبد الجبار المعتزلي، يصرّ فيه مدى الصعوبة في إثبات وجود الله تعالى، كما ذكرت هناك نصوصاً مهمةً أخرى تساعد في فهم هذا الموضوع.

### مقارنة موجزة بأدلة القرآن:

وبعد هذا البيان الموجز عن صعوبة مسلك المتكلمين، أحببت أن أريخ القارئ من العناء الذي ربما يكون قد لحقه من أدلة المتكلمين، بأن أنقله إلى ساحة القرآن، حيث الهدى، والراحة، والطمأنينة، واليقين، حتى يتبيّن مدى البون الشاسع بين أدلة القرآن وأدلة المتكلمين، ولا شك أنّ المقارنة في غير محلّها لعظم الفرق بين المسلكين والمصدرين، ولكنها ربما تكشف عن الموضوع بأبلغ وجه.

ولا شك «أنّ القرآن وحده لِمَن جعل الله له نوراً: أعظم آيةٍ ودليلٍ وبرهانٍ على هذه المطالب، وليس في الأدلة أقوى ولا أظهر ولا أصحّ دلالةً منه من وجوه متعددة جداً، كيف وقد أرشد ذوى العقول والألباب فيه إلى أدلةٍ هي للعقل مثل ضوء الشمس للبصر، لا يلحقها إشكالٌ، ولا يُغير في وجه دلالتها إجمالاً، ولا يُعارضها تجويزٌ واحتمال؟



تَلِجُ الْأَسْمَاعَ بلا استئذان، وتَحُلُّ من العقولِ محلَّ الماءِ الزلالِ من الصادي الظمآن، فضلها على أدلةِ أهلِ العقولِ والكلامِ كفضلِ الله على الأنام، لا يُمكنُ أحدًا أن يقدَحَ فيها قدحًا يُوقِعُ في اللبسِ إلَّا إن أمكَنه أن يقدَحَ بالظهيرِ صحواً في طلوعِ الشمسِ، ومن عَجيبِ شأنِها أنها تستلزمُ المدلولَ استلزماً بيّناً، وتنبُّهٌ على جوابِ المعترضِ تنبيهاً لطيفاً، ففيها إقامةُ الدلالةِ، والجوابُ عن المعارِضةِ والشبهةِ، وهذا الأمرُ إنما هو لِمَن نورَ الله بصيرته، وفتحَ عينَ قلبه لأدلةِ القرآن، وآتاه فهماً في كتابه، فلا يعجب من منكرٍ أو معترضٍ أو معارضٍ.

وقل للعيونِ العُميِّ للشمسِ أعيُنُ سواك تراها في مغيبٍ ومطلعٍ  
وسامِخِ نفوساً أطفأ اللهُ نورها بأهوائها لا تستفيق ولا تعي<sup>(١)</sup>

ومن الآياتِ التي تضمنت تلك الأدلة الواضحة:

قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أِنِّي لِلّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ نَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ وَكُنْتُمْ اٰمَوٰتًا فَاَخْبٰكُمْ ثُمَّ يُمَيِّنْكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اَعْبُدُوْا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ﴿٢١﴾ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمْ الْاَرْضَ فِرْشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اٰنْدَادًا وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢١ - ٢٢].

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/ ١١٩٩ - ١٢٠٠).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي حَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا لِنُقُونَ ﴿٣١﴾ فذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [يونس: ٣١ - ٣٢].

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدِيرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَواسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرُوعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَعَيْرٌ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَلُ بَعْضُهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الرعد: ٢ - ٤].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ ءَايَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ وَآخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ ءَايَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٥﴾ تِلْكَ ءَايَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَءَايَاتِهِ يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾ [الجاثية: ٣ - ٦].

وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ

تَنْشُرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا  
 وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ  
 آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ الْأَسْنِينَ وَالْوَنُكْرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ  
 لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ  
 إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ  
 خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي  
 ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ  
 ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾ [الروم: ٢٠ - ٢٥].

وقوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ  
 خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ  
 فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠﴾ وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ  
 فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١١﴾ وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا  
 وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ ﴿١٢﴾ لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا  
 نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا  
 كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ﴿١٣﴾ وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ ﴿١٤﴾ [الزخرف: ٩ - ١٤].

وقوله تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ۗ اللَّهُ  
 خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ  
 السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا  
 شَجَرَهَا ۗ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا  
 وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ  
 أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ  
 وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا

تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلِ الرِّيحَ  
بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۗ أَلَمْ يَخْلُقْكُمْ مِنْ عَلَقٍ ۚ وَكُنْتُمْ كَافِرِينَ ﴿٦٣﴾ أَمَّنْ  
يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۗ أَلَمْ يَخْلُقْكُمْ  
هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ۚ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٤﴾ [النمل: ٥٩ - ٦٤].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ  
أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ  
وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾  
[الأعراف: ٥٤].

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۗ  
حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ  
مِنْ كُلِّ الشَّجَرَةِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأعراف: ٥٧].

وقوله تعالى: ﴿وَأَيُّهُ لَمُّمُ الْأَرْضِ الْمَيْتَةِ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا  
فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ  
الْعُيُونِ ﴿٣٤﴾ لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٥﴾  
سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا  
لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾ وَأَيُّهُ لَمُّمُ اللَّيْلِ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾  
وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَالْقَمَرَ  
قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيرِ ﴿٣٩﴾ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ  
الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ وَأَيُّهُ لَمُّمُ  
ذُرِّيَّتِهِمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴿٤١﴾ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ ﴿٤٢﴾ وَإِنْ نَشَأْ  
نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَدُونَ ﴿٤٣﴾ إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٤٤﴾﴾  
[يس: ٣٣ - ٤٤].

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾﴾ [الطارق: ٥ - ٧].

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴿٢٤﴾ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَفَقْنَا الْأَرْضَ شَفَاقًا ﴿٢٦﴾ فَأَبْتَأْنَا فِيهَا بَآءًا ﴿٢٧﴾ وَعَبَاً وَفَصْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفِكَهَةً وَأَبَاً ﴿٣١﴾﴾ [عبس: ٢٤ - ٣١].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾﴾ [النبا: ٦ - ١٦].

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - بعد ذكره لآيات كثيرة في هذا الموضوع:

«إلى أضعافٍ أضعافٍ ذلك... من الأدلة التي هي للبصائر كالشمس للأبصار، فأبى المتكلمون إلا دليل الجواهر والأعراض، والحركة والسكون، والاجتماع والافتراق. ولعمر الله! لم يزل إيمان الخلق صحيحًا حتى حدثت هذه الأدلة المبتدعة الباطلة، فأوقعت الأمة في العناء الطويل، وفرقت الكلمة، وعارضت بين العقل والوحي، وألقت بينهم العداوة والتباغض والتلاعن، حتى استحلت بعضهم من بعض ما لم يستحل مثلها المحاربون للإسلام وأهله، وحتى فتحت على النصوص باب التحريف والتأويل، ورُميت بأنها أدلة لفظية لا تفيده اليقين، وساءت ظنون أتباع هؤلاء بوحي رب العلمين، وهذا كله ببركة هذه الطريق المخالفة للسمع والعقل، فالله سبحانه

نَهَجَ لِعِبَادِهِ الطَّرِيقَ المَوْصِلَةَ إِلَى معرفته والإقرارِ بِأَسْمَائِهِ وصفاته وأفعاله، فأعرضَ عنها هؤلاء، واشتقوا طريقًا موصلةً إلى تعطيل الخالقِ ونفيِ أَسْمَائِهِ وصفاته وأفعاله، وقالوا للناس: لا يتم إيمانكم ومعرفتكم بالصانع إلا بهذه الطريق، فلما سلكها من سلكها أدت به إلى ما أسره<sup>(١)</sup>: الحيرة، والشك، والتأويل، والتجهيل، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل<sup>(٢)</sup>.

وقد يقولُ قائل: لِمَاذَا هذا النكيرُ العريضُ على المتكلمين في أمرٍ قد اتفقَ الجميعُ على النتيجة، وعلى أنها من بدهيات الدين، بل وعلى أنها أساسه، وهي إثباتُ وجودِ الله تعالى؟! فما دامت النتيجة واحدة، وهي مطلوبةٌ فعلاً، فلندع كلَّ فئةٍ من الناس يشقون للوصولِ إليها الطريقَ المناسبةَ لثقافتهم ومستواهم المعرفي، فيما أن خصومة المتكلمين مع الفلاسفة، وهم المعروفون برجاحة العقل: فليس من المناسبِ أن يكتفي المتكلمون في أدلة إثباتِ وجودِ الله بما هي مشاعةٌ لجميع طبقاتِ الناس - وهي وإن كانت كافيةً للجمهور، إلا أنها لن تروي غليلَ تلك الطبقة المتميزة، التي ارتاضت على المعقولات الدقيقة - بل من المعقول - بل والمطلوب - أن يختطوا لأنفسهم طرقاً تناسب ما هم عليه من الدقة والعقولِ الجبارة؟!!

فهذا النكيرُ - إذاً - ليس في مكانه، وخاصةً إذا تذكّرنا أن تلك

(١) قال محقق «الصواعق»: كذا في ظ، م، ولعلها: «إلى ما أورثه»، واستظهاره وجيه.

(٢) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/ ١٢٠٥ - ١٢٠٦).

الصعوبة التي نشكّي منها هي بالنسبة لأمثالنا، حيث لم نصل إلى المستوى الذي يُفترض أن يكون عليه كلُّ من يتعاطى هذه الأدلة الكلامية.

فالمفروض أن يُشكّر المتكلمون على تحمّل مشاق هذه المراكب الصعبة في سبيل خدمة هذا الأصل الدينيّ، بأسلوبٍ يكاد يكون هو المتعيّن لاقتناعهم ولإشباع نهمهم العقليّ أولاً، ولإفهام وإفحام الفلاسفة (أساتذة العقول) ثانياً.

**والجواب على ذلك:** أنّ هذا التساؤلَ تجاهلَ النقاط الأساسية التي تُفقدُ شرعيّة هذا الدليل وتُظهرُ بطلانه، فلو كان الأمرُ مقتصرًا على الصعوبة لهان الأمر، ولأمكن الاكتفاء بإرشاد المتكلمين إلى أدلةٍ أخرى هي أكثر مناسبةً وتوافقًا مع مطلوبِ الشرع مع ما فيها من السهولة.

ولكن الأمر هنا يختلفُ اختلافًا جذريًا يمكن تلخيصه فيما يلي:

١ - لا يُسلّم للمقولة القائلة إنّ لعلماء الكلام الحقّ في اختيار نوع الدليل الذي يُشبع رغباتهم، ويتلاءم مع ميولهم، بحجة أنّ الموضوع يخصّهم؛ وذلك لأنّ هذا يصحّ لو كان علم الكلام مقتصرًا على علماء الكلام فقط، ولا يُطالبُ به غيرهم، وهذا خلاف الواقع، حيث إنّ من المعلوم أنهم يعتبرونه مرادفًا لعلم العقيدة، وأنه هو الطريق الوحيد لمعرفة الله تعالى، ومن ثمّ يعتبرون الأمة مطالبةً به، فالأمر لا يخصّهم، حتى يُبرّر به هذا الدليل.

٢ - وعلى فرض التسليم لهذه النقطة: لا يُسلّم لهم أنّ هذا

الدليل لا يُؤخذُ عليه سوى ما فيه من الصعوبة، وتلك لا تؤثر على المتكلم، لسهولته عنده: ذلك أننا عرفنا اختلافهم فيما بينهم في أكثر مقدمات هذا الدليل، مما يدلُّ على عدم كون الأمر محسومًا عندهم قبل غيرهم، فهو - إضافةً إلى صعوبته - يحتاج إلى اتفاقهم على مقدماته، وهذا لم يحصل، كما تمَّ عرضه إجمالاً، فليس هذا الدليلُ صعباً فقط، بل هو غيرُ واضح المعالم في أكثر مقدماته، فكيف يأخذه غيرهم مسلماً؟

٣ - يُضافُ إلى ذلك: أن هذا الدليلَ مبنيٌّ على جحدِ المعلوم بالحسِّ والضرورة، وهو حدوثُ الأجسام، ثم يجعلُ من هذا الأمرِ المعلوم المشاهد - وهو حدوثُ الأجسام - مما لا بدَّ له من البحثِ عن الأدلة لإثباته، وبذلك يزيدُ على جحدِ الضرورة: تعقيد السهل، ثم يستدلون على إثبات حدوثه بدليلٍ باطل.

وكلُّ هذه الخطوات تُخالفُ المعلومَ بالحسِّ والضرورة والفطرة، فأبى مبررٍ لجعلِ المشاهدِ محتاجاً إلى الاستدلال، ثم الاستدلالُ عليه بدليلٍ صعبٍ، مع كونه باطلاً؟!.

٤ - يُضافُ إلى ذلك: بدعيّة هذا الدليل، كما سيأتي بيانه في المقام اللاحق.

٥ - يُزادُ عليه: بطلانُ هذا الدليل في نفسه، كما سيأتي بيانه في المطلب الرابع.

٦ - يُضمُّ إلى كل ذلك: لوازمُه الباطلة الكثيرة، حيث إن المتكلمين قد اعتبروه أصلاً من أصول الدين، ومن ثمَّ رأوا وجوبَ المحافظة عليه، وعلى لوازمه، ودفع كل ما يُصادمُه، ومن هذا الباب



قرروا تأويل كل ما يُعارضُه من النصوص الشرعية، معتبرين تلك النصوصَ معارضةً لمبادئ العقلِ نفسه، ومصطنعين - بعد ذلك - تعارضًا بين العقل والنقل، فلم يترددوا بعد ذلك في ترجيح كفة العقل.

وبهذا انقلبَ هذا الدليلُ عندهم من كونه دليلًا إلى أصلٍ يُحافظُ عليه مهما كلف الأمر، فهل يُقال بعد ذلك: إن الأمرَ قضية تخص المتكلمين؟

٧ - ويُقال أيضًا: إنَّ صنيعَ المتكلمين في البحثِ عن دليلٍ يتلاءمُ مع مستواهم المعرفيِّ مبنيٌّ على أنَّ ذلك لا يُوجدُ في القرآن، وهذا وحده يكفي لإلغاء اعتبار هذه العملية كلاً، ففيها تجرُّ على النصوص، واتهامها بالقصور، في حين أنَّ القرآنَ مليءٌ بالأدلة العقلية القطعية، التي تفوقُ أدلة المتكلمين بكثير، مع سلامتها، وملازمتها للمدلول.

ومن الشناعةِ بمكان أن يُقال: إنَّ المتكلمين نجحوا في الكشفِ عن أدلةٍ تفوقُ الأدلة التي أرشدنا إليها خالقُ البشرِ والعليمِ بهم.

٨ - وأمّا القولُ بأنهم استطاعوا بهذه الأدلة إقناعَ أنفسهم، وإفحامَ خصومهم (الفلاسفة): فليس بصحيح؛ إذ أنهم سلّطوا خصومهم عليهم بهذه الأدلة الهشّة، ووفروا لهم من الثغرات التي يمكنهم استثمارها ضدَّ المتكلمين بما لم يكونوا يحلمون به، وسيأتي بيانه في المقام الرابع من هذا المطلب - إن شاء الله تعالى -.

## المقام الثاني

### بدعية هذه الطريق<sup>(١)</sup>

إنّ هذا الدليل بدعة في دين الله تعالى، أحدثها أهل الكلام، من الجهمية والمعتزلة، وتبعهم فيها جمهور الأشاعرة والماتريدية، وقد تقدّم التفصيل في ذلك في المقام الثاني من المطلب الثاني من هذا المبحث.

وقد ردّ شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - على من زعم أنّ دليل الأعراض طريق شرعية، وأنه أصل الدين، وأنّ معرفة الله تعالى ليس لها دليل إلاّ هذا الدليل، بقوله:

«يُقَالُ لهم: الجواب من وجوه:

أحدها: أنّ بطلان هذا الدليل المعين لا يستلزم بطلان جميع الأدلة، وإثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها، وإنّ أمكن ضبط جملها.

الثاني: أنّ هذا الدليل لم يستدلّ به أحد من الصحابة والتابعين، ولا من أئمة المسلمين، فلو كانت معرفة الربّ وَعَلَيْكُمْ والإيمان به موقوفة عليه: لَلَزِمَ أنهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به، وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين.

الثالث: أنّ الأنبياء والمرسلين لم يأمرُوا أحدًا بسلوك هذا

(١) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» للدكتور عبد القادر عطا صوفي (٢/٢١٣ - ٢٢١)، «فرقة الأحباش: نشأتها - عقائدها - آثارها» للدكتور سعد بن علي الشهراني (١/١٨٨ - ١٩٢)، «ابن الوزير ومنهجه الكلامي» لرزق الحجر (ص ١٧٣ - ١٧٤).

السبيل، فلو كانت المعرفة موقوفةً عليه، وهي واجبةٌ: لكان واجبًا، وإن كانت مستحبةً: كان مستحبًا، ولو كان واجبًا أو مستحبًا لشرَّعه رسولُ الله ﷺ، ولو كان مشروعًا لنقلته الصحابة»<sup>(١)</sup>.

وقال: «وأما كونُ طريقكم مبتدعةً، ما سلكها الأنبياءُ ولا أتباعهم، ولا سلفُ الأمة: فلأنَّ كلَّ من يعرفُ ما جاء به الرسول، وإن كانت معرفته متوسطةً لم يصل في ذلك إلى الغاية: يعلمُ أنَّ رسولَ الله ﷺ لم يدعُ الناسَ في معرفة الصانع وتوحيده وصدقِ رسِّله إلى الاستدلالِ بثبوتِ الأعراض، وأنها حادثةٌ ولازمةٌ للأجسام، وما لم يخلُ من الحوادث فهو حادثٌ لا متناهِ حوادثٌ لا أولَ لها، بل يعلم بالاضطرارِ أنَّ هذه الطريقَ لم يتكلم بها الرسولُ، ولا دعا إليها أصحابه، ولا أصحابه تكلموا بها، ولا دعوا بها الناس...»<sup>(٢)</sup>.

وقال شيخُ الإسلام - أيضًا -: «قد عَلِمَ بالاضطرارِ من دين الرسولِ والنقلِ المتواترِ أنه دَعَا الخلقَ إلى الإيمانِ بالله ورسوله، ولم يدعُ الناسَ بهذه الطريق التي قلتُم إنكم أثبتم بها حدوثَ العالمِ ونفي كونه جسمًا، وآمَنَ بالرسول من آمَنَ به من المهاجرين والأنصار، ودَخَلَ الناسُ في دين الله أفواجًا: ولم يدعُ أحدًا منهم بهذه الطريق، ولا ذَكَرَها أحدٌ منهم، ولا ذُكِرَتْ في القرآن ولا حديثِ الرسول، ولا دَعَا بها أحدٌ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، الذين هم خيرُ هذه الأمة وأفضلها علمًا وإيمانًا، وإنما ابتدَعَتْ هذه الطريقُ في الإسلام بعد المائة الأولى، وانقرضَ عصرِ أكابرِ التابعين بل

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥٠/٦).

(٢) «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٣٢/٢).

وأوساطهم، فكيف يجوز أن يُقال: إنَّ تصديقَ الرسول موقوفٌ عليها، وأعلمُ الذين صدَّقوه وأفضلُهم لم يدعوا بها، ولا ذكروها، ولا ذكَّرت لهم، ولا نقلها أحدٌ عنهم، ولا تكلمَ بها أحدٌ في عصرهم؟!»<sup>(١)</sup>.

وقال: «والمقصودُ أنَّ هذه الطريق الكلامية التي ابتدعتها الجهميةُّ والمعتزلة، وأنكرها سلفُ الأمة وأئمتُّها: صارت عند كثيرٍ من النظار المتأخرين هي دينُ الإسلام، بل يعتقدون أنَّ من خالفها فقد خالفَ دينَ الإسلام، مع أنه لم ينطق بما فيها من الحكم والدليل لا آيةً من كتاب الله، ولا خبرٌ عن رسولِ الله ﷺ، ولا أحدٍ من الصحابةِ والتابعين لهم بإحسان، فكيف يكون دينُ الإسلام، بل أصلُ أصول الإسلام: مما لم يدلَّ عليه لا كتابٌ ولا سنَّة، ولا قولٌ أحدٍ من السلف؟!»<sup>(٢)</sup>.

ومن الجدير بالذكر: أنَّ بدعيَّة هذا الدليل قد اعترف به جماعةٌ من كبار أئمة الأشاعرة، وأولهم شيخُهم أبو الحسن الأشعري، وتبعه على ذلك الغزالي وغيرهم؛ كالإمام الخطابي، والبيهقي.

وقد صرَّح أبو الحسن الأشعريُّ أنَّ دليلَ الأعراس هو طريقُ أهل البدع المنحرفين عن الرسل ﷺ<sup>(٣)</sup>.

وسيايُ بقيَّة الحديث عن موقفهم في المقام الرابع من هذا المطلب - إن شاء الله تعالى -.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٩٧ - ٩٨).

(٢) «منهاج السنَّة النبوية» له (١/٣١٥ - ٣١٦).

(٣) «رسالة الأشعري إلى أهل الثغر» (ص ١٠٥ - ١٠٦).

ومما قاله الغزالي في ذم هذا الدليل: «فليت شعري! متى نُقلَ عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة إحصارُ عربي أسلم، وقوله له: الدليلُ على أنّ العالمَ حادث: أنه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث حادث؟! ولستُ أقول: لم تجرِ هذه الألفاظ، بل لم تجرِ أيضًا ما معناه معنى هذه الألفاظ...»<sup>(١)</sup>.

وقال أبو الوفاء ابن عقيل: «أنا أقطع أنّ الصحابة ماتوا ولم يعرفوا الجوهرَ ولا العرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر: فبئس ما رأيت»<sup>(٢)</sup>.

ومما يؤكدُ بدعيّةَ هذه الطريق: ما ذكره ابنُ رشد، واستحسنه منه شيخُ الإسلام<sup>(٣)</sup>، من أنّ «الطرقَ الشرعيّةَ إذا تؤمّلت وُجِدَت - في الأكثر - قد جمعت وصفين:

• أحدها: أن تكون يقينيّة.

• والثاني: أن تكون بسيطة غير مركّبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبةً من المقدماتِ الأوّل»<sup>(٤)</sup>.

وإذ نظرنا إلى دليل الأعراض: نجد أنه يفقد الوصفين المذكورين، فليس هو من الطرقِ الشرعية.

(١) «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» له (ص ٨١ - ٨٢).

(٢) «تلبس إبليس» لابن الجوزي - تلميذ ابن عقيل - (ص ٨٥).

(٣) انظر: «بيان تلبس الجهمية» له (٢٥٦/١).

(٤) «مناهج الأدلة» لابن رشد (ص ١٤٨)، وقد نقله شيخُ الإسلام في «بيان تلبس الجهمية» (٢٥٦/١).

### المقام الثالث

#### تسلط أعداء الإسلام على أصحاب هذا الدليل

تقدمت الإشارة مرارًا إلى أن المبرر لقيام علم الكلام عند أصحابه هو: تأييد الأصول العقديّة الإسلامية، والثابتة بالكتاب والسنة: بالأدلة العقلية، فعلينا أن نستحضر هذه الناحية المهمة عندهم حين النظر في أدلة المتكلمين.

وقد رأينا أن إثبات وجود الله تعالى عندهم موقوفٌ على إثبات حدوث العالم، وأنه لا طريق إلى ذلك إلا بإثبات حدوث الأجسام، ولا دليل على ذلك إلا الاستدلال بالأعراض، ومن ثم لا بد من إثبات الأعراض، ثم إثبات حدوثها، ثم إثبات استلزام الجسم لها، أو أنه لا يخلو منها، ثم إبطال حوادث لا أول لها، فحينئذ يلزم حدوث الجسم، فيلزم حدوث العالم، لأنه أجسام وأعراض، فيلزم إثبات الصانع؛ لأنّ المُحدَث لا بدّ له من مُحدِث<sup>(١)</sup>.

وهذه الطريقة هي أساس علم الكلام، قال التفازاني - عند قول النسفي: «قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة» -:

«ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المُحدَثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثم الانتقال منها إلى سائر السمعيات: ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يُشاهد من الأعيان والأعراض...»<sup>(٢)</sup>.

وبعد النظر في هذا الدليل: يُعلم أنه لم ينهض بتأييد الأدلة

(١) انظر: «الصفدية» لشيخ الإسلام (١/٢٧٤).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص٧).

العقدية الثابتة بالنصوص، بل صارَ من أهمِّ العوائقِ في سبيلها، وأنه قد فَتَحَ ثغراتٍ عديدةً لأعداءِ الإسلام، تسلطوا على المتكلمين عن طريقها.

ويظهرُ هذا من وجهين:

**الأول:** قولهم بامتناعِ حوادثِ لا أولَ لها.

**الوجهُ الثاني:** قولهم بتأويل كلِّ ما يصادمُ هذا الدليل، وذلك محافظةً عليه، ولئلاَّ ينهدمَ هذا الدليلُ الذي يرجعُ الفضلُ إليه في إثباتِ حدوثِ العالمِ!.

**أمَّا الوجهُ الأول:**

فقد شَرَحَ شيخُ الإسلام - بعد ما أشارَ إلى مقدمات دليل الأعراض - بقوله: «فجاء هؤلاء المتفلسفةُ لَمَّا رأوا عمدةَ هؤلاء المتكلمين في إثباتِ حدوثِ العالمِ وإثباتِ الصانع، وتفظنوا لموضع المنع فيها، وهو قولهم: (يمتنع دوامُ الحوادث)، قالوا: هذه الطريقةُ تستلزمُ كونَ الصانعِ كان معظلاً عن الكلامِ والفعلِ دائماً إلى أن أحدثَ كلاماً وفعلاً بلا سببٍ أصلاً، قالوا: وهذا مما يُعلمُ بطلانُهُ بصريحِ العقل<sup>(١)</sup>.

(١) انظر كلامَ المتفلسفة في ذلك في: «النجاة» لابن سينا (١١١/٢ - ١١٣)، «تهافت الفلاسفة» للغزالي (٩٠ - ٩٢)، والملاحظ: أن ردَّ الغزالي عليهم في هذه المسألةِ ضعيفٌ لا يرقى إلى تلك القوة التي يمتلكها المسلمُ في المسألة، وقد اعتمَدَ في أكثر ردوده هنا على إبرازِ مناقضاتِ الفلاسفةِ في أصولهم، وهذا وإن كان مما يُساعدُ على إبرازِ بطلانِ رأيِ الخصم، واكتشافِ مواطنِ الخللِ في منطلقاتِهِ: إلا أنه ليس كافياً لإثبات ما يدَّعيه مُدَّعي الحق.

قالوا: وليس معكم من نصوص الأنبياء ما يوافق هذا، وأما إخبار الله أنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام: فهذا يدل على أنه خلقها من مادة قبل ذلك، كما أخبر أنه ﴿أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، وكذلك في أول التوراة ما يوافق هذا.

قالوا: وهذا النص وإن كان يُناقض قولنا بقدّم العالم: فليس فيه ما يدل على قولكم بتعطيل الصانع عن الصنع، وحينئذٍ فنحن نقول في هذا النص وأمثاله من نصوص المبدأ والمعاد ما نقوله نحن وأنتم في نصوص الصفات...»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر شيخ الإسلام أنّ المتفلسفة سلكوا مسلكين بعد زعمهم إبطال مسلك المتكلمين:

**المسلك الأول:** التصريح بمذاهبهم الإلحادية وتنزيل النصوص الشرعية عليها، وقد سلك هذا المسلك كثير منهم، وقد «ألقي هؤلاء جلباب الحياء، وكابروا الناس وباهتوهم، حتى ادّعوا أنّ الصلاة معرفة أسرارهم أو موالاة أئمتهم، والصوم كتمان أسرارهم، والحجّ زيارة شيوخهم، وهذا ييوحون به إذا انفردوا بإخوانهم»<sup>(٢)</sup>.

= ونقطة الضعف في موقف الغزالي: هي كونه لا يُقرّ بالصفات الاختيارية لله تعالى، والتي تُنادي نصوص الكتاب والسنة بثبوتها له تعالى، فلمّا أنكر الحقّ هنا: ضُعِفَ في الجواب عن شبهات الفلاسفة بقدر بُعدِه عن الحق، والله المستعان.

(١) «الصفدية» لشيخ الإسلام (١/ ٢٧٥ - ٢٧٦).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٧٦).



**المسلك الثاني:** عدمُ التصريح بالإلحاد الصريح، بل نشره باسم التوفيق بين الدين والفلسفة، قال شيخ الإسلام عن أصحاب هذا المسلك:

«وأما الذين سكنوا بين المسلمين؛ كالفارابي، وابن سينا، وأمثالهم: فما أمكنهم أن يقولوا مثل هذا، وعلموا أنه مما يظهر بطلانه، فقالوا: إنَّ الرسل إنما خاطبت الناس بما يُخَيَّل إليهم أمورًا ينتفعون باعتقادها في الإيمان بالله واليوم الآخر، وإن كان ما يعتقدون من تلك الأمور باطلاً لا يُطابق الحقيقة في نفسه...»<sup>(١)</sup>.

ثم قال: «فكان ما سلكه أولئك المتكلمون في العقلية الفاسدة والتأويلات الحائدة هي التي أخرجت هؤلاء إلى غاية الإلحاد ونهاية الكذب للمرسلين، وفساد العقل والدين»<sup>(٢)</sup>.

وقال شيخ الإسلام - أيضاً - : «وإنما عظمت حجَّتُهم وقويت شوكتُهم على أهل الكلام المحدث المبتدع، الذي ذمَّه السلف والأئمة، من الجهمية والمعتزلة، ومن وافقهم من الأشعرية والكرامية والشيعة، ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، فإن هؤلاء لما اعتقدوا أنَّ الربَّ في الأزل كان يمتنع منه الفعل والكلام بمشيئته وقدرته - وكان حقيقة قولهم أنه لم يكن قادراً في الأزل على الكلام والفعل بمشيئته وقدرته لكون ذلك ممتنعاً لنفسه، والممتنع لا يدخل تحت المقدور - صاروا حزينين...»<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق (١/٢٧٦).

(٢) المصدر السابق (١/٢٧٦).

(٣) «منهاج السنة النبوية» له (١/١٥٥ - ١٥٦).

ثم ذكرَ تفاصيلَ مواقف المتكلمين في الخروج من هذه الورطة، وكيف أن الفلاسفة استغلّوا منهم هذه الثغرة للتسلط عليهم<sup>(١)</sup>.

وسأيتي في المقام الرابع من المطلب الرابع من هذا المبحث تفصيلً عن قضية التسلسل في الماضي، والتي تُعرّف عند المتكلمين بقضية (امتناع حوادث لا أول لها).

### وأما الوجه الثاني:

فلما غالى هؤلاء في المحافظة على هذا الدليل، وجعلوه أصلاً عقلياً مقطوعاً به، تُدفعُ النصوصُ لأجله: قرروا أن النصوص التي تُخالفُ هذا الدليلَ تؤوّلُ حتى تتلاءمَ معه، أو يُتخلّصُ منها بالتفويض.

وهذا فتحَ للمتفلسفة والملاحدة الصرحاء بابَ التأويل على مصراعيه، فأولوا نصوص المعاد وغيرها، التي كانت قد نجت من دليل الأعراض، وقالوا للمتكلمين: ما دام أن أصولكم العقلية سمحت لكم تأويل ما يخالفها من النصوص - وما أكثر تلك النصوص التي لم تجد سبيلها إلى الاعتقاد لاصطدامها مع أصولكم العقلية -: فلماذا تحجرون علينا سلوك المسلك نفسه، مع أن الأصول العقلية التي تحتم علينا تأويل نصوص المعاد وغيرها أقرب إلى القوة والقطع، وهي، بلا شك، أقوى من أصولكم العقلية التي استندتم إليها، وإن كنتم تشكون في دعوانا: فلنحتكم إلى العقل نفسه ليقول كلمته في الفصل بيننا!

(١) المصدر السابق (١٥٦/١) وما بعده.

ومع أنه لا شك في كون المتكلمين - وخاصةً الأشاعرة والماتريديّة - أقرب بكثير إلى الحق: إلا أن حجّة المخالفين عليهم دامغة، لا يمكنهم التخلُّص منها؛ إذ لا شك أنهم هم الذين فتحوا البابَ لأعداء الإسلام.

ومما زاد الطينَ بِلَّةً: إصرارُهم على تمثيلهم للإسلام، فظنَّ أولئك الفلاسفة أنهم بتسلُّطهم على المتكلمين قد تسلطوا على المسلمين كلِّهم، لِظَنِّهم أنّ أصولَ المتكلمين هي نفسها أصولُ المسلمين.

وقد سبقَ التفصيلُ في هذه الناحية، فلا داعي للتكرار، وسأكتفي هنا بذكرِ بعضِ نصوصِ شيخ الإسلام، التي تُصوِّرُ هذا التسلُّطَ بإيجاز<sup>(١)</sup>:

١ - قال شيخ الإسلام مبيِّناً أسبابَ تسلُّطِ المبطلين على من هو أقربُ إلى الحقِّ منهم إذا كان قد وافقهم في بعض باطلهم - في نصِّ بديع -:

«الرُدُّ على أهلِ الباطل لا يكون مستوعباً إلا إذا اتبعت السنّة من كلِّ الوجوه، وإلا: فمن وافق السنّة من وجهٍ وخالفها من وجه: طمعَ فيه خصومُه من الوجه الذي خالف فيه السنّة، واحتجُّوا عليه بما وافقهم عليه من تلك المقدمات المخالفة للسنّة.

وقد تدبّرتُ عامّة ما يحتجُّ به أهلُ الباطلِ على من هو أقربُ إلى الحقِّ منهم: فوجدتهُ إنما تكون حجّة الباطلِ قوياً لِمَا تركوه

(١) وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٩٦ - ٩٢٢)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٢٦٨ - ٢٧٣).

من الحقّ الذي أرسلَ الله به رسوله، وأنزلَ به كتابه، فيكون ما تركوه من ذلك الحقّ من أعظم حجة المبطّل عليهم.

ووجدتُ كثيرًا من أهلِ الكلام الذين هم أقربُ إلى الحق ممن يردّون عليه: يوافقون خصومهم تارةً على الباطل، ويُخالفونهم في الحقّ أخرى، ويستطيّلون عليهم بما وافقوهم عليه من الباطل، وبما خالفوهم فيه من الحقّ...»<sup>(١)</sup>.

٢ - وقال شيخ الإسلام عن دليل الأعراس: «فطريقتهم التي أثبتوا بها أنه خالقٌ للخلق، مرسلٌ للرسول: إذا حُقِّقَت عليهم، وُجِدَ لازمها أنه ليس بخالقٍ ولا مُرسل، فيبقى المسلمُ العاقلُ - إذا تبيّن له حقيقة الأمر، وكيف انقلبَ العقلُ والسمعُ على هؤلاء - متعجبًا، ولهذا تسلّطَ عليهم بها أعداءُ الإسلام، من الفلاسفة والملاحدة وغيرهم، لَمَّا بينوا أنه لا يثبتُ بها خلقٌ ولا إرسال، فادّعى أولئك قِدَمَ العالم، وأثبتوا موجبًا بذاته، وقالوا: إنّ الرسالةَ فيضٌ يفيضُ على النبيّ من جهة العقلِ الفعّال، لا أنّ هناك كلامًا تكلمَ الله تعالى به، قائمًا به، أو مخلوقًا في غيره»<sup>(٢)</sup>.

وقال: «وإنما أوقعَ هذه الطوائفَ في هذه الأقوال: ذلك الأصلُ الذي تلقّوه عن الجهمية، وهو: أنّ ما لم يخلُ من الحوادث فهو حادث، وهو باطلٌ عقلاً وشرعًا، وهذا الأصلُ فاسدٌ مخالفٌ

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/٢١٠ - ٢١١)، وانظر نصًا مهمًا آخر في ذلك لشيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - في «منهاج السنّة» (١/٢١٣ - ٢١٥).

(٢) «شرح العقيدة الأصفهانية» لشيخ الإسلام - تحقيق السعوي - (ص ٣٢٩ - ٣٣٠).

للعقل والشرع، وبه استطالت عليهم الفلاسفة الدهرية، فلا الإسلامُ نصرُوا، ولا لعدوّه كسروا، بل قد خالفوا السلف والأئمة، وخالفوا العقل والشرع، وسلّطوا عليهم وعلى المسلمين عدوّهم من الفلاسفة والدهرية والملاحدة، بسبب غلطهم في هذا الأصل الذي جعلوه أصلَ دينهم، ولو اعتصموا بما جاء به الرسول لوافقوا المنقول والمعقول، وثبت لهم الأصل، ولكن ضيّعوا الأصول، فحرّموا الوصول، والأصولُ اتباعُ ما جاء به الرسول<sup>(١)</sup>.

وقد اتضح مما سبق: أنّ المتكلمين لم ينجحوا فيما ذكروه من الهدف، وهو نصرَةُ العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية، وذلك بسبب انحرافهم في المنهج، بل صاروا وسيلةً للطعن في الإسلام من قِبَل أعدائه، بل صارَ هذا الدليلُ هادِمًا لأصولٍ عظيمةٍ من أصول الإسلام، بل هادِمًا لليقين في قلوب أتباعه وملتزميه.

## المقام الرابع

### ذمُّ السلف لهذا الدليل

١ - إن من المعلوم: أنّ أصول الدين أمران: مسائلُ يجبُ اعتقادها، ودلائلُ تلك المسائل، ومما لا شكّ فيه أنّ النبي ﷺ لم يلحق ربّه إلّا بعد كمال الدين من جميع النواحي، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال ﷺ: «قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلّا هالك»<sup>(٢)</sup>.

(١) «الفرقان بين الحق والباطل» له (ص ١٠٢).

(٢) حديث صحيح، تقدم تخريجه.

وأعظم ذلك: كماله في أصوله العقديّة - والتي يُعَبَّرُ عنها بأصول الدين - سواء كانت مسائل، أو دلائل تلك المسائل، يقول شيخ الإسلام مجلياً هذه الحقيقة، ومبيّناً كمال الدين من كل وجه:

«... إنَّ أصولَ الدين:

• إمّا أن تكون مسائل يجبُ اعتقادُها، ويجبُ أن تُذكَرَ قولاً، أو تُعملَ عملاً؛ كمسائل التوحيد والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد.

• أو دلائل هذه المسائل.

أما القسمُ الأوّلُ: فكلُّ ما يحتاجُ الناسُ إلى معرفته واعتقاده والتصديقِ به من هذه المسائل: فقد بيّنه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعاً للعدر؛ إذ هذا من أعظم ما بلّغه الرسولُ البلاغَ المبين، وبيّنه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله الحجةَ على عباده فيه بالرسولِ الذين بيّنه وبلّغوه، وكتابُ الله الذي نقلَ الصحابةُ ثم التابعون عن الرسولِ لفظه ومعانيه، والحكمةُ التي هي سُنَّةُ رسولِ الله ﷺ... مشتملةٌ من ذلك على غايةِ المرادِ وتمامِ الواجبِ والمستحبِّ والحمدُ لله...

وإنما يظنُّ عدمَ اشتمالِ الكتابِ والحكمةِ على بيان ذلك من كان ناقصاً في عقله وسمعه، ومَن له نصيبٌ من قولِ أهلِ النار، الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، وإن كان ذلك كثيراً في كثيرٍ من المتفلسفةِ والمتكلمةِ، وجُهالِ أهلِ الحديث، والمتفقهةِ، والصوفيةِ.

وأما القسمُ الثاني: فإنّه وإن كان يظنُّ طوائفٌ من المتكلمين

أو المتفلسفة أنّ الشرع إنما يدلُّ بطريقِ الخبرِ الصادق، فدلالته موقوفةٌ على العلمِ بصدقِ المُخبرِ، ويجعلون ما يُبنى عليه صدقُ المخبرِ معقولاتٍ محضة: فقد غلطوا في ذلك غلطًا عظيمًا، بل ضلوا ضلالًا مبينًا... بل الأمرُ ما عليه سلفُ الأمة، أهلُ العلم والإيمان، من أنّ الله ﷻ بيّنَ من الأدلة العقلية التي يُحتاجُ إليها في العلمِ بذلك ما لا يقدرُ أحدٌ من هؤلاءِ قدره، ونهايةُ ما يذكرونه جاء القرآنُ بخلاصته على أحسنِ وجه...»<sup>(١)</sup>، ثم فصلَ شيخُ الإسلام في هذا الموضوع.

وقال - أيضًا -: «ولو كان الناسُ محتاجين في أصولِ دينهم إلى ما لم يُبينه الله ورسوله: لم يكن الله قد أكملَ للأمة دينهم، ولا أتمَّ عليهم نعمته، فنحن نعلم أنّ كلّ حقٍّ يُحتاجُ الناسُ إليه في أصولِ دينهم لا بدّ أن يكون مما بيّنه الرسولُ؛ إذ كانت فروعُ الدين لا تقومُ إلّا بأصوله، فكيف يجوزُ أن يتركَ الرسولُ أصولَ الدين التي لا يتمُّ الإيمانُ إلّا بها لا يُبينها للناس!؟

ومن هنا يُعلمُ ضلالُ من ابتدَعَ طريقًا أو اعتقادًا زعمَ أنّ الإيمانَ لا يتمُّ إلّا به، مع العلم أنّ الرسولَ لم يذكره...»<sup>(٢)</sup>.

٢ - وإذا تأمّلَ المنصِفُ في أبرزِ دلائلِ علمِ الكلامِ ومسائله: وجدَه عبارةً عن تدخّلِ صارخٍ في كمالِ الدين من كلتا الناحيتين، إلّا أنّ الانحرافَ فيه بدأ من قبَلِ دلائله، والتي زعمَ المتكلمون أنهم يؤيدون بها المسائلَ الثابتةَ بالنصوص، بناءً على نظرتهم الباطلة إلى

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٧ - ٢٨).

(٢) المصدر السابق (١/٢٣٣).

دلالة الكتاب والسنة، وأنها بطريق الخبر المجرد، وأنهم بعملهم بالبحث عن أدلة هذه المسائل يُعوضون هذا النقص الموجود في النصوص الشرعية<sup>(١)</sup>.

٣ - وهذا كان من أبرز أسباب ذم السلف لعلم الكلام، ومما قاله شيخ الإسلام في ذلك:

قال - بعد أن بينَ كمالَ الدين في مسائله ودلائله -: «وهذا التقسيمُ يُنبه أيضًا على مراد السلف والأئمة بدم الكلام وأهله؛ إذ ذاك متناولٌ لمن استدلَّ بالأدلة الفاسدة، أو استدلَّ على المقالات الباطلة، فأما من قال الحق الذي أذن الله فيه حكمًا ودليلاً: فهو من أهل العلم والإيمان...»<sup>(٢)</sup>.

وقال - بعد بيان مناقشة المتكلمين في أدلتهم في حدوث العالم -: «فسلكتم طريقًا لم تحضل المقصود من العرفان، وسلطتم عليكم أهل الضلال والعدوان، كمن أراد أن يغزو العدو بغير طريق شرعي، فلا فتح بلادهم، ولا حفظ بلاده، بل سلطهم حتى صاروا يُحاربونه بعد أن كانوا عاجزين عنه.

ولهذا ذم السلف والأئمة أهل الكلام المحدث، المخالف للكتاب والسنة؛ إذ كان فيه من الباطل في الأدلة والأحكام ما أوجب تكذيب بعض ما أخبر به الرسول، وتسلط العدو على أهل الإسلام...»<sup>(٣)</sup>.

(١) وبهذه الدلائل الباطلة يستطيل المتكلمون على السلف وأتباعهم، وينبذونهم بالتقليد، وأنهم نصيون.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٤٢ - ٤٣).

(٣) «شرح العقيدة الأصفهانية» له (ص ١٣٢).



وقال - وهو في صددِ مناقشةِ الأشاعرةِ حول المعجزة - :  
«ومن لم يجعل طريقها إلا المعجزة اضطرَّ لهذه الأمور التي فيها  
تكذيبٌ لحقٍّ، أو تصديقٌ لباطلٍ، وللهذا كان السلفُ والأئمةُ  
يذمّون الكلامَ المبتدع؛ فإنَّ أصحابه يُخطئون: إمّا في مسائلهم،  
وإمّا في دلائلهم، فكثيرًا ما يُثبتون دينَ المسلمين في الإيمانِ بالله،  
وملائكته، وكتبه، ورسوله: على أصولٍ ضعيفةٍ، بل فاسدةٍ، يلتزمون  
لذلك لوازمَ يُخالفون بها السمعَ الصحيح والعقلَ الصريح، وهذا  
حالُ الجهميةِ من المعتزلةِ وغيره، حيث أثبتوا حدوثَ العالمِ  
بحدوثِ الأجسام، وأثبتوا ذلك بحدوثِ صفاتها التي هي  
الأعراض، فاضطرَّهم ذلك إلى القولِ بحدوثِ كلِّ موصوفٍ، فنفوا  
عن الله الصفات...»<sup>(١)</sup>، ثم فصّل في لوازمِ هذا الدليل التي  
التزموها لأجله.

وكلامُ شيخ الإسلام في ذلك كثير<sup>(٢)</sup>، وهو مهم جدًا، يكشف  
عن الأسبابِ الحقيقيةِ لذمِّ السلفِ لعلمِ الكلام، وقد سبقَ من ذلك  
طرفٌ صالحٌ في مبحثِ علمِ الكلام، ولكن كنت استبقيتُ التفصيلَ  
في هذه الناحية لهذا المكان لكونه ألصقَ به.

٤ - وأبرزُ مثالٍ لأصولهم التي جمعت الباطلَ في الدلائل  
والمسائل: هو دليلُ الأعراض، وهو أصلُ الأصولِ عندهم، وأساسُ  
علمِ الكلام، كما صرّح بذلك شيخُ الإسلام، حيث قال بعد ذكرِ  
دليلِ الأعراض: «وهذه الطريقةُ هي أساسُ الكلام الذي اشتَهَرَ ذمُّ

(١) المصدر السابق (ص ١٥٦).

(٢) انظر في ذلك: «بيان تلبس الجهمية» (١/١١١ - ١١٢).

السلف والأئمة له...»<sup>(١)</sup>، وكما صرَّح بذلك التفازاني في كلامه السابق<sup>(٢)</sup>.

وقد كان موقف السلف وسائر أهل السنة والجماعة من دليل الأعراس واضحًا، وهو ذمُّه والتشهيرُ به.

قال شيخ الإسلام عنه: «والمقصود أن ظهورَ هذه<sup>(٣)</sup> في الإسلام كان ابتداءً من جهة هؤلاء المتكلمين المبتدعين، وهذه من أعظم أصول هؤلاء المتكلمين، وهذه وأمثالها هي من الكلام الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمِّه والنهي عنه، وتجهيل أصحابه وتضليلهم، حيث سلكوا في الاستدلال طرقًا ليست مستقيمة، واستدلوا بقضايا متضمنة للكذب، فلزمهم بها مسائل خالفوا بها نصوص الكتاب والسنة وصرائح المعقول، فكانوا جاهلين كاذبين ظالمين في كثير من مسائلهم ووسائلهم، وأحكامهم ودلائلهم.

وكلام السلف والأئمة في ذمِّ ذلك كثيرٌ مشهورٌ في عامة كتب الإسلام، وما من أحدٍ قد شدا<sup>(٤)</sup> طرفًا من العلم إلا وقد بلغه من ذلك بعضه، لكن كثيرًا من الناس لم يحيطوا علمًا بكثيرٍ من أقوال السلف والأئمة في ذلك وبمعانيها، وقد جمع الناس من كلام السلف والأئمة في ذلك مصنِّفاتٍ مفردة...»<sup>(٥)</sup>.

(١) «الصفدية» له (١/٢٧٤).

(٢) انظر ما سبق قريبًا في (ص١٤٢٨).

(٣) أي: طريقة الأعراس.

(٤) (الشذو): كلُّ شيءٍ قليل من كثير، شدا من العلم والغناء وغيرها شيئًا شذوًا: أحسن منه طرفًا. «لسان العرب» (١٤/٤٢٥ - شدا).

(٥) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/١٤٤ - ١٤٥).

وقال - رحمه الله تعالى - : «إنَّ هذه الطريقةَ هي أصلُ الكلام الذي ذمَّه السلفُ والأئمةُ، وتوسعوا في الكلام في ذلك من وجهين: أحدهما: أنهم<sup>(١)</sup> جعلوا ذلك أصلَ الدين، حتى قالوا: إنه لا يمكن معرفةَ الله وتصديقَ رسوله إلا بهذه الطريق، فصارت هذه الطريقُ أصلَ الدين، وقاعدةُ المعرفة، وأساسَ الإيمان عندهم، لا يحصلُ إيمانٌ ولا دينٌ ولا علمٌ بالصانع إلا بها، وصارَ المحافظةُ على لوازمها والذي فيها من أهمِّ الأمور عندهم...»

الوجهُ الثاني: وهو الكلامُ بذلك في حقِّ الله ﷻ...»<sup>(٢)</sup>.

٥ - إلا أنَّ الداميين لها نوعان - حسب ما صرَّح به شيخُ الإسلام، حيث قال -:

«والدامون لها نوعان:

• منهم من يذمُّها لأنها بدعةٌ في الإسلام؛ فإننا نعلم أنَّ النبي ﷺ لم يدعُ الناسَ بها، ولا الصحابة؛ لأنها طويلةٌ مخيرةٌ، كثيرةُ الممانعات والمعارضات، فصارَ السالكُ فيها كراكب البحر عند هيجانه. وهذه طريقةُ الأشعريِّ في ذمِّها، والخطابي، والغزالي، وغيرهم، ممن لا يُفصحُ بطلانها.

• ومنهم من ذمَّها لأنها مشتبهةٌ على مقاماتٍ باطلة لا تحصلُ المقصودَ بل تناقضه، وهذا قولُ أئمةِ الحديث وجمهورِ السف<sup>(٣)</sup>.

(١) أي: أهل الكلام.

(٢) «بيان تلبيس الجهمية» - مخطوط (١/١٢٢ - ١٢٣) - نقلًا عن «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/٩٨٥).

(٣) «الصفدية» لشيخ الإسلام (١/٢٧٥).

وقال أيضًا: «فهذه الطريقة مما يُعلم بالاضطرار: أن محمدًا ﷺ لم يدعُ الناسَ بها إلى الإقرارِ بالخالقِ ونبوةِ أنبيائه، ولهذا قد اعترفَ حدائقُ أهلِ الكلام - كالأشعريِّ وغيره - بأنه ليست طريقةُ الرسلِ وأتباعهم، ولا سلفِ الأمةِ وأئمتِّها، وذكروا أنها محرمةٌ عندهم. بل المحققون على أنها طريقةٌ باطلة، وأنّ مقدماتها فيها تفصيلٌ وتقسيمٌ يمنعُ ثبوتَ المدعى بها مطلقًا. ولهذا تجد من اعتمدَ عليها في أصولِ دينه: فأحدُ الأمرين لازمٌ له:

إما أن يطلعَ على ضعفها، ويُقابلَ بينها وبين أدلةِ القائلين بقدم العالم: فتكافأ عنده الأدلة، أو يرجحُ هذا تارةً وهذا تارة، كما هو حالُ طوائفٍ منهم.

وإما أن يلتزمَ لأجلها لوازمَ معلومةَ الفسادِ في الشرع والعقل...»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكرَ فهرسًا طويلًا للمسائلِ الباطلة، التي التزمها المتكلمون لأجلِ هذا الدليل<sup>(٢)</sup>، وسيأتي بيانُ بعضها في المبحثِ الثاني من هذا الفصل - إن شاء الله تعالى -.

٦ - ولا بد من الإشارةِ هنا إلى أنني قد فصلت في ذمِّ السلفِ لعلمِ الكلام، وكذلك بيانِ أسبابِ ذمِّهم له: فيما مضى في المبحثِ السادس من الفصلِ الأول، وقد سردتُ هناك أقوالَ كثيرٍ من أئمةِ السلفِ من مختلفِ الأعصار، ومن المهمِّ أن يُعلمَ أن كلَّ ما ذكِرَ

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣٩/١).

(٢) المصدر السابق (٣٩/١ - ٤١).

هناك يتضمَّن ذمَّ السلفٍ للدليل الأعراس، بل هذا الدليل من أهمِّ أسباب ذمِّ السلفِ لعلمِ الكلام<sup>(١)</sup> كما سبقت الإشارةُ إلى ذلك قريباً. قال شيخُ الإسلام - بعد أن استعرض آثارَ هذا الدليل في تمزيق وحدة الأمة -:

«والمقصودُ هنا: أن كثيراً من أهل النظر صارَ ما يوجبونه من النظرِ والاستدلال، ويَجعلونه أصلَ الدين والإيمان: هو هذه الطريقة المبتدعة في الشرع، المخالفة للعقل، التي اتفقَ سلفُ الأمة وأئمتُّها على ذمِّها وذمِّ أهلها...»<sup>(٢)</sup>.

٧ - وهكذا نجد فشلَ المتكلمين في أهمِّ مجالاتهم التي يتبجحون بها، وهي أن دورهم هو رَفْدُ المسائل العقدية بالمبادئ والأسس والأدلة العقلية، التي تمنحها القوة والثبات، وقد وجدنا:

١ - أن منطلقهم الأساسي كان مبنياً على جهلٍ وضلال، وهو ظنُّهم بخلوِّ الكتابِ والسنة عن الأدلة والبراهين العقلية.

٢ - كما أنهم لم يُوفِّقوا في البحثِ عن تلك الدلائل المزعومة، حيث إنها كانت السببَ في رميهم إلى وديانٍ سحيقةٍ من الضلال والبعْد عن الكتابِ والسنة، فكانت أدلتهم وعقلياتهم في التحقيق «لا حقيقة لها عند الاعتبارِ الصحيح، وإنما هي من باب القعقعة بالشَّنانِ لمن يُفزعُه ذلك من الصبيانِ ومن هو شبيهه

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٢٤٢)، «بيان تلبس الجهمية» (١/١٣١، ١٣٩ - ١٤٤).

(٢) «النبوات» (١/٢٧٤).

بالصبيان»<sup>(١)</sup>.

فلم يقتصر انحرافهم في الدلائل، بل التزموا لأجل هذه الأدلة الفاسدة جملة كبيرة من المسائل الباطلة في صميم العقيدة.

٣ - وأهم دلائلهم على الإطلاق - في علم الكلام - : هو دليل الأعراض، وهو يعدُّ أساس علم الكلام، وقد عرفنا حاله من البطلان، وكم جرَّ من الانحرافات، وأنه كان عبئاً ثقيلاً كلَّف المتكلمين الشيء الكثير، بأن أوقفهم على مفترق طريقين لا يمكن الجمع بينهما: إمَّا الثقة بالنصوص، والالتزام بالمنهج السليم، والتقيّد بالأدلة الصحيحة، وإمَّا المحافظة على هذا الدليل، ومن ثمَّ استدبار تلك النصوص المعارضة له، والذي كان من المتكلمين هو الاختيارُ الغير الموفق، وهو إثارة دليل الأعراض على حشد هائلٍ من النصوص، مما أفقدهم الثقة بالنصوص في سبيل التمسك بذلك الدليل.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/١٨١)، وقد تحدّث شيخ الإسلام هنا عن موضوع مهمّ جدًّا لا يتنبّه له الكثيرون، وهو هيبّة المتكلمين من ألفاظ أئمتهم التي فيها تهويلٌ بلا معنى، قال بعد النص السابق - (٤/١٨١ - ١٨٢) -: «وإذا أعطى النظر في المعقولات حقّه من التمام: وجدّها براهين ناطقةً بصدق ما أخبر به الرسول، وأنّ لوازم ما أخبر به لازمٌ صحيح، وأنّ من نفاه: نفاه لجهله بحقيقة الأمر، وفزعاً باطناً وظاهراً، كالذي يفزع من الآلهة المعبودة من دون الله أن تضرّه، ويفزع من عدو الإسلام لِمَا عنده من ضعف الإيمان... وما أشبه هؤلاء في رعبهم من الألفاظ الهائلة التي لم يعلموا حقيقتها: بمن رأى العدو المخدول، فلما رأى لباسهم رعب منهم قبل تحقّق حالهم، ومن كشف حالهم وجدّهم في غاية الضعف والعجز...». وانظر: «بيان تليس الجهمية» (٢/٢٥٦).

وهذا وحده كافٍ في الجزم بأنّ الأمةَ الإسلاميَّةَ في غنيِّ تام  
عن ذلك البلاء الذي جُلِبَ إليها بأسماءٍ براقَةٍ مختلفة، والذي يُسمَّى  
بعلم الكلام.



## المطلب الرابع

### مناقشة نصّ دليل الأعراض

دليل الأعراض عند المتكلمين يرتكز على إثبات الجوهر الفرد، وكذلك إثبات الأعراض وحدوثها، وإثبات الأكوان وحدوثها، وملازمتها للأجسام، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها في سبيل إثبات حدوث كل الأعيان.

ومن هنا سيشتمل هذا المطلب على خمسة مقامات:

#### المقام الأول

#### نقد نظرية «الجوهر الفرد»

وفيه أمران:

الأمر الأول: عرض تاريخي لمواقف الناس من نظرية «الجوهر الفرد»:

ذكر التفازاني فيما سبق من كلامه أنّ الفلاسفة يُنكرون وجود الجوهر الفرد، وأنّ تركيب الجسم عندهم إنما هو من الهيولى والصورة.

وتتميمًا للفائدة: رأيتُ أن أستبق نقد هذه النظرية بعرض موجزٍ لمواقف الناس منها، وعرضٍ تاريخيٍّ لها، مع التركيز على مصيرها على ضوء معطيات العلم الحديث.



وكلُّ ذلك سِيَّاسُهُمْ - بإذن الله تعالى - في فهمِ الفكرة، واتخاذِ الموقفِ الصحيحِ منها، وهذا ما أُهْدِفُ إليه من خلالِ هذا النقدِ لها. وكانت هذه الفكرةُ مثارَ جدلٍ واسعٍ بين المتكلمين والفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، كما أنه قد بنى عليها المتكلمون أصولاً عظيمةً من أصول الإسلام، فمن المستحسن الوقوفُ على حقيقتها من كل النواحي.

### أولاً: موقفُ الفلاسفة القدماء منها:

١ - الفلاسفةُ المنتسبون إلى الإسلام يُنكرون الجوهرَ الفردَ الذي يُثبته المتكلمون<sup>(١)</sup>، والذي لا يقبلُ القسمةَ بأيِّ شكلٍ من الأشكال، ويرون أن الجوهرَ المتميِّز لا بدّ وأن يكون قابلاً للقسمة ولو بالوهم والتعقل، إلا ما كان من الفيلسوف أبي بكر الرازي (ت ٣١١هـ)، فإنه وافقَ المتكلمين في القولِ بالجوهر الفرد<sup>(٢)</sup>.

ولهم في إبطالِ الجوهرِ الفردِ أدلّةٌ كثيرة، ذكروها في كتبهم<sup>(٣)</sup>،

(١) انظر: «الشفاء - الإلهيات» لابن سينا (١/ ٦١)، «رسالة ما بعد الطبيعة» (ص ٦٦)، «مناهج الأدلة» (ص ١٣٧ - ١٣٨) - كلاهما لابن رشد -، «هداية الحكمة» للأبهري (ص ٢ - ٣)، والمصادر المذكورة في الحاشية (٣) من الصفحة اللاحقة.

(٢) انظر تفصيلاً طويلاً عن موقفه في: «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند» للدكتور بينيس (ص ٣٠ - ٨٣).

(٣) انظر: «النجاة» لابن سينا (١/ ١٢٧)، وانظر: «الشفاء - الطبيعيات» له (ص ١١٤ - ١٢٠)، «مقاصد الفلاسفة» للغزالي (ص ٧١ - ٧٤)، «لباب الإشارات والتنبهات» للرازي (ص ٨٩ - ٩٠)، «فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي» للدكتور سامي نصر لطف (ص ٤٠٨ - ٤١٠).

وذكرها - أيضًا - كثيرٌ من المتكلمين<sup>(١)</sup>، ولسنا بحاجةٍ إلى إيرادها.

هذا ما يمكن نسبته إلى الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، وأظنُّ أنهم هم الذين يعينهم التفازاني بالفلاسفة هنا.

٢ - وأمّا الفلاسفة الأقدمون: فقد قال بالمذهب الذريّ كثيرٌ من الفلاسفة في الهند وفي اليونان.

أمّا الهند: فقد قال بهذا المذهب بعضُ المدارس الفلسفية الهندية، على اختلافٍ طفيفٍ في التفاصيل<sup>(٢)</sup>.

(١) منهم: الرازي في «المطالب العالية» (٥١/٦ - ١٠٦)، و«الأربعين في أصول الدين» (١١/٢ - ١٧)، و«المحصل» (ص ١٦٧ - ١٦٨)، و«الآمدي في أبكار الأفكار» (٦٧/٣ - ٧٣)، و«البيضاوي في طالع الأنوار» - مع شرحه «مطالع الأنظار» للأصفهاني - (ص ١٢٢ - ١٢٥)، و«السمرقندي في الصحائف الإلهية» (ص ٢٥٥ - ٢٦٢)، و«الإيجي في المواقف» - مع شرحه للجرجاني - (٣٩/٣ - ٥٠)، و«التفازاني في المقاصد» وشرحه (٣٩/٣ - ٥٠).

وقد ذكرها الآمدي ولم يردّ على معظمها، بل ختم كلامه في عرض أدلة الفلاسفة واصفًا أدلتهم بأنها «إشكالاتٌ مشكّلةٌ، وإلزاماتٌ معضلةٌ، يحارُّ العاقلُ المنصفُ في الانفصالِ عنها، وفي جهة حلّها، وغايته لزومُ التعارضِ بينها وبين أدلة أهل الحق، ووجوب الوقفِ في هذه المسألة تأسياً بجماعةٍ من فضلاء المتكلمين، وعسى أن يكون عند غيري غيرُ هذا». «أبكار الأفكار» (٧٣/٣).

(٢) انظر: «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود» للدكتور بينيس (ص ١٠٠ - ١٢١)، «مذاهب الإسلاميين» للدكتور عبد الرحمن بدوي (ص ١٨٤)، «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للنشار (ص ٢٢٢ - ٢٢٣).

وأما الفلاسفة اليونانيون: فقد اختلفوا كثيراً في تحديد أصل العالم، ومن النظريات المعروفة عندهم في ذلك: هو المذهب الذري المعروف، الذي يتلخّص في فكرة تكوّن كلِّ شيءٍ من أجزاء بسيطةٍ صغيرة، والذي يُنسبُ إلى «ديموقريطس» (٤٧٠ - ٣٦١ ق.م)<sup>(١)</sup>، وأوّل من قال به هو الفيلسوفُ اليونانيُّ «لوقيبوس»<sup>(٢)</sup>، وعنه أخذته تلميذه «ديموقريطس»<sup>(٣)</sup>، وقد نُسبَ إليه لأنه طوّره بصورةٍ أكمل<sup>(٤)</sup>، وقد انتقدَ أرسطو هذه النظرية<sup>(٥)</sup>، وعن ديموقريطس استمدّت هذه الفكرة - مع التعديل الطفيف - فيلسوفٌ يونانيٌّ معروفٌ آخر جاء بعد أرسطو، وهو «أبيقور» (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م)<sup>(٦)</sup>.

(١) ولد في مدينة (أبديرا) في (ثراقية)، وقام بعدد كبيرٍ من الرحلات إلى بلدان الشرق، أسهم في مختلف العلوم والفنون، يُعتبَر مؤسس الفلسفة المادية، وأشهرُ الفلاسفة الذريين، انظر: «موسوعة الفلاسفة» (ص ٢٣)، «الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم (ص ٣٨)، «موسوعة الفلسفة» (١/٥٠٧ - ٥٠٩).

(٢) وفي «الموسوعة العربية العالمية» (١٠/٦٤٧): «لو سيوس»، وفي «تاريخ الفلسفة اليونانية» «ليوقيبوس»، وهو ممن لا يُعرفُ شيءٌ عن حياته من حيث المولد، والوفاة، وحتى الموطن، ولكن يُرجّح أنه كان من مدينة (ملطية)، انظر: «تاريخ الفلسفة اليونانية» لـ(وولتر ستيس) (ص ٦٥)، «موسوعة الفلاسفة» (ص ٢٣).

(٣) انظر: «الكون والفساد» لأرسطو (ص ٩١)، «تاريخ الفلسفة الغربية» لبرتراند رسل (١/١١٤).

(٤) انظر: «تاريخ الفلسفة اليونانية» لـ(وولتر ستيس) (ص ٦٥).

(٥) انظر: «في السماء والآثار العلوية - السماء» (ص ٣٢٨)، «الكون والفساد» (ص ٩٥) - كلاهما لأرسطو -.

(٦) انظر: «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم (ص ٣٨ - ٤١، ٢١٦ - ٢١٩)، =

ويرى «ديموقريطس» أنّ العالم يتكوّن من ذرّاتٍ مادّية، وهي أزلّية، أبدية، غير مخلوقة، ولا تصير إلى فناء، متناهيةً في الصغر بحيث لا يُمكن إدراكها، ولا نهايةً لعددها، بل ولا نهايةً لعدد أنواعها، تتحرّك في خلاءٍ لا نهائيّ حركةً آليّةً مستمرةً في جميع الاتجاهات، وحركتها قديمةٌ أزلّيةٌ وذاتيّة، وهذه الذرّاتُ غيرُ قابلةٍ للقسمّة في الواقع وإن أمكنَ ذلك رياضياً، والذرّاتُ جميعاً متماثلة، وهي مجردةٌ من الكيفيات، فليست هي حارّةٌ أو باردةٌ، رطبةٌ أو يابسةٌ، سوداءٌ أو بيضاء، فلا فرقَ بين ذرّاتِ الماءِ والحديدِ إلّا في تمايزها فيما بينها من حيث الشكل والمقدار، والوضع أو الترتيب<sup>(١)</sup>.

= «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور علي سامي النشار (١/١٦٠ - ١٦٢)، «الموسوعة العربية العالمية» (١٠/٦٤٧)، «دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية» للدكتور عرفان عبد الحميد (ص١٥٢)، «قصة الإيمان» لنديم الجسر (ص٣٥، ٤٨).

و(أبيقور): ولد في (ساموس)، وأسس مدرسته قبل عام من تأسيس زينون للرواق، واستمرت الأبيقورية لأكثر من ستة قرون، وهو مؤسس فلسفة (اللذة)، انظر: «موسوعة الفلاسفة» (ص٤١)، «موسوعة الفلسفة» (١/٨١).

(١) «دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية» للدكتور عرفان عبد الحميد (ص١٥٢)، وانظر: «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص٤٠١ - ٤٠٢)، «المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي» (ص٣٤ - ٣٥).

تنبيه: يرى «سانتلانا» أنّ مذهبَ ديموقريطس هو المعروف عند العرب باسم مذهبِ «الدهريين»، وأنّ «الطبيين» هم بقيةُ الأقدمين من الفلاسفة، واستند في هذا الافتراض إلى نصوص بعض المؤرخين. انظر: «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» له (ص٣٥ - ٣٧).

ويرى ديموقريطس: أنَّ تكوُّنَ العالمِ بأسره هو من حركةِ هذه الذرَّاتِ واختلاطِها، كما يرى أنَّ اختلافَ صفاتِ الأشياءِ ناتجٌ عن اختلافِ تلاقي هذه الذرَّاتِ وتآلفِها، وأوضاعِها في الجسم، واختلافِ الناظرِ إليها.

أمَّا عن مصدرِ حركةِ هذه الذرَّاتِ: فيرى أنَّ حركتها هي نتيجة «ضرورةٍ عمياء» تدفعُها إلى الحركةِ والتلاقي، والتشابكِ والتمازج.

وتكوِينُ هذا الكونِ كلِّه - في نظره - إنما كان من ذرَّاتٍ تسيَّرُ بقوةِ هذه الضرورةِ العمياء!!<sup>(١)</sup>.

ويُشيرُ ابنُ سينا إلى أنَّ هذا المذهبَ (مذهبِ الجزء الذي لا يتجزأ) كان هو السائدُ عند الفلاسفةِ الأقدمين، حتى احتلت فكرةُ الهيولى والصورة مكانه<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والإيمان» للشيخ نديم الجسر (ص ٣٥).

(٢) انظر: «رسالة في الأجرام العلوية» ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» لابن سينا (ص ٤٠)، و«خلاصة كلام ابن سينا: أن الفلاسفة كانوا يقولون بالجزء الذي لا يتجزأ، وكانوا على هذا المذهبِ مدَّةً من الزمان، حتى اكتشف متأخروهم خطأ هذه النظرية، واستبدلوها بنظرية «الهيولى» و«الصورة».

وهذه المدَّة التي أشارَ إليها ابنُ سينا هي بين الفيلسوف «لوقيبوس» - أول من قال بنظرية الجواهر الفرد - إلى أن أظهرَ أرسطو مذهبَه القائمَ على «الهيولى» و«الصورة»، وانظر: «الجوهرة في قواعد العقائد» للشيخ طاهري الجزائري (ص ٥٦)، حيث ذكَّرَ هذا الرأي دون أن ينسبَه إلى ابن سينا.

ويتأيد ما أشار إليه ابن سينا ببعض البحوث الحديثة، التي أشارت إلى أن رفض أرسطو لهذه الفكرة كان هو السبب في غيابها<sup>(١)</sup>، ولذلك تمّ تجاهلها بعد أرسطو، ولم ينفعها اعتناق بعض الفلاسفة المعروفين لها بعده، مثل أبيقور، كما سبق.

### ثانياً: نظرية «الجوهر الفرد» على ضوء العلم الحديث:

١ - قد انتعشت هذه الفكرة عند فلاسفة الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين نتيجة لاعتناق مؤسسي العلم الحديث لها، ولذلك قال بعضهم: «ولقد أصبح واجباً على علماء الإسلام فيما يُقبل من الأيام: أن يُعيدوا بناء هذه النظرية العقلية البحتة، وأن يُحكّموا الصلات بينها وبين العلم الحديث، الذي يظهر لنا أنه مُتّجه في الاتجاه نفسه»<sup>(٢)</sup>، ولكن فلاسفة دَينك القرنين لم يُضيفوا شيئاً يُذكر إلى النظرية التي وضعها ديموقريطس.

وأول تحوّل فيها كان عام ١٧٥٠م حيث رأى «بُسكوفتش» اليوغسلافي<sup>(٣)</sup> أنّ ديموقريطس ربما يكون قد أخطأ بتصوره أنّ الذرّة غير قابلة للتفتيت، واعتقد أنّ الذرّة تحتوي على أجزاء أصغر، وهذه بدورها تحتوي أيضاً على أجزاء أصغر وأصغر، وهكذا، حتى وحدات البناء الأساسية للمادة.

(١) انظر: «الموسوعة العربية العالمية» (١٠/٦٤٦)، «هذا الكون ماذا تعرف عنه» للدكتور راشد المبارك (ص ١٢٢ - ١٢٣).

(٢) قاله الدكتور العلامة إقبال (ت ١٩٣٨هـ) في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام» له (ص ٨٤).

(٣) لم أجد ترجمته.

## ٢ - ثم تابعت الاكتشافات المتعلقة بالذرة:

ففي عام ١٨٩٧م اكتُشِفَ - فعلاً - أنّ الذرات قابلةٌ للتفتيت، واكتُشِفَت «الإلكترونات»<sup>(١)</sup>، وأنها جزءٌ من الذرة<sup>(٢)</sup>.

وفي عام ١٩٠٢م اكتُشِفَت «البروتونات»<sup>(٣)</sup>، ثم اكتُشِفَت بحلول عام ١٩٢٨م حركةُ الإلكترونات<sup>(٤)</sup>، كما اكتُشِفَت عام ١٩٣٢م أجزاءٌ أخرى للذرة، والتي تسمى «النيوترونات»<sup>(٥)</sup>، وبحلول عام

(١) «الإلكترونات» واحدة «إلكترون»، وهو عنصرٌ دقيقٌ للغاية، وأحدُ الجسيماتِ الثلاثةِ الأساسيةِ المكوّنةِ للذرة، وهو ذو شحنةٍ كهربائيةٍ سلبية. والإلكتروناتُ تدورُ بسرعاتٍ بالغةٍ خلال الفضاءِ الفارغِ خارجِ نواةِ الذرة. انظر: «الموسوعة العربية الميسرة» (ص٢٠٦)، «الموسوعة العربية العالمية» (١٠/٦٤١).

(٢) إنّ «الكشفَ عن الإلكترون أولُ حَدَثٍ أَبَانَ خطأَ التصوُّرِ الذي حملَهُ الناسُ عن الذرة، وهو أنها وحدهُ لا تتكوّن من مكوّناتٍ أخرى، فقد بدأت هذه الوحدةُ المتخيّلةُ تُكشَفُ عن بعضِ مكوناتها، إنّ عالمَ الذرةِ المتناه الصغَرِ في أبعاده: هو عالمٌ لا متناهٍ - إلى وقتنا الحاضر - فيما ينطوي عليه من أسرارٍ أمكّنَ الكشفُ عن بعضها، ولا يزالُ ينطوي على كثير». «هذا العالمُ ماذا تعرفُ عنه» (ص١٢٩).

(٣) «البروتونات» واحدة «بروتون»، وهو أحدُ الجسيماتِ الثلاثةِ الأساسيةِ المكوّنةِ للذرة، يحملُ وحدةَ شحنةٍ كهربائيةٍ موجبة، تساوي في المقدارِ وحدةَ الشحنةِ السالبة، الموجودةُ على «الإلكترون». انظر: «الموسوعة العربية الميسرة» (ص٣٥٧).

(٤) أي: حول النواة، وتدورُ «الإلكترونات» حول النواةِ بسرعةٍ بالغةٍ تقطعُ بها بلايينَ الرحلات في كل جزءٍ من المليون جزءٍ من الثانية. انظر بعضَ تفاصيلها في «الموسوعة العربية العالمية» (١٠/٦٤١، ٦٤٢).

(٥) أحدُ الجسيماتِ الثلاثةِ الأساسيةِ المكوّنةِ للذرة، وهو لا يحملُ أيّةَ شحنةٍ =

١٩٦٤م توصلَ الباحثون إلى قرائن تدل على ماهية الأجزاء الأساسية المكوّنة للبروتونات والنيوترونات والجسيمات الذرية الأخرى، وتُسمّى هذه الأجزاء بجسيمات «الكوارك»، وبين علماء الفيزياء عام ١٩٧١م أنّ هذه الجسيمات أصغرُ كثيراً من البروتونات والنيوترونات.

وبهذه الاكشافات المتتابعة المذكورة تتضح المنظومة المتعلقة بالذرة ومكوّناتها، والتي عُرفت إلى الآن، أو التي علمناها حسب الوسائل المتاحة لنا.

ويبقى السؤال الآن ما إذا كانت جسيمات «الكوارك» هي وحدات البناء الأساسية «النهائية» للذرات؟<sup>(١)</sup>.

٣ - ومما يتعلق بهذا الموضوع: أنّ الباحثين اكتشفوا عام ١٩٣٨م أنّ قذف نواة ذرة «اليورانيوم» بـ«نيوترون» يُسبب انشطارها

= كهربائية، ولعدم احتوائه على شحناتٍ كهربية تعادله كهربياً: فله القدرة على اختراق ذرات الموادّ إذا أُطلق عليها بسرعةٍ كبيرة، وإذا قُذفت بعض المواد - مثل «اليورانيوم» - بتيارٍ من «النيوترونات» فإنها تنفثُ مطلقاً طاقةً ذريةً كبيرة. انظر: «الموسوعة العربية الميسرة» (ص ١٨٧٢).

(١) يقول الدكتور راشد المبارك - بعد الحديث عن (الكوارك): «على أنّ الرواية لم تتم فصلاً (لعله: فصولها)، فقد ظهرَ من الأبحاث الأخيرة ما يدلُّ على أنّ هذه الوحدات تتكوّن من موادّ أصغرَ منها، أُطلق عليها «الأوتار الفائقة»، إلا أنّ طبيعة هذه الوحدات لم تتضح بعد». وانظر: «عجائب وأسرار الإشعاع الذري والطاقة النووية» للدكتور منصور محمد حسب النبي (ص ٢٢)، «علماء الذرة واكتشافاتهم في القرن العشرين» للدكتور محمد مصطفى عبد الباقي (ص ٣٩)، ففيها الحديث عن جسيمات أصغر من (الكوارك).



إلى جزئين وإطلاقَ طاقةٍ جبارة، وأطلقوا على هذه العملية «الانشطار النووي»، وكان هذا الاكتشافُ قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩م بشهورٍ قليلة، واستُخدمَ الانشطارُ النوويُّ في القنابل النووية التي ساعدت على وضعِ نهايةٍ لهذه الحربِ في عام ١٩٤٥م<sup>(١)</sup>.

٤ - نبذة عن الذرات على ضوء الاكتشافات الحديثة المتتابعة:

١ - الذرّة: هي أصغرُ جزءٍ في عنصرٍ ما، وهي في «الفيزياء» و«الكيمياء»: أصغرُ جزءٍ من المادّة.

٢ - وزن الذرّة: الذرّة الواحدةُ بالغةُ الصغر، فهي لا تتعدّى واحدًا على مليونٍ من سمك شعرة، وتحتوي أصغرُ عيّنةٍ يمكن رؤيتها بمجهرٍ عاديٍّ على ما يزيدُ على عشرة بلايين ذرّة.

وبتعبيرٍ آخر: لا يُمكن أن نرى الذرّة الواحدةَ بالعين المجرّدة، بل ولا بالمجهر العادي، بل ولا يمكن أن نرى - بالمجهر العادي - كتلةً مكوّنةً من مئات الذرّات، ولا آلاف الذرات، ولن نرى أيّ عيّنةٍ أو كتلةٍ من الذرّات بالمجهرِ العادي إلا إذا كانت الكتلةُ مكوّنةً من أكثر من عشرة بلايين ذرّة!!.

أمّا إذا أردنا أن نعرفَ أوزانَ أجزاء الذرّة؛ كالبروتونات،

(١) للإطلاع على تفاصيل أكثر في هذه المعلومات المذكورة؛ انظر: «الموسوعة العربية العالمية» (١٠/٦٤٦ - ٦٤٨)، «هذا الكون ماذا تعرفُ عنه؟» (ص ١١٩ - ١٤٤)، «الذرّات» لـ«روبرت لافون»، ترجمة أحمد الأرفلي، «عجائب وأسرار الإشعاع الذري والطاقة النووية» (ص ١١ - ٢٨)، «علماء الذرة واكتشافاتهم في القرن العشرين» (ص ٣١ - ٥٢).

والنيوترونات: فإننا سنكون في عالم أعجب مما سبق؛ إذ أن البروتونات والنيوترونات أصغرُ بمائة ألف مرة تقريباً مقارنةً بوزن الذرّة!! .

ولا يقف الأمرُ إلى هنا، بل إن هذه الأجزاء تتألف، بدورها، من جسيماتٍ أكثر صغراً، يُسمّى كلُّ منها «كوارك»، ويتكوّن كلُّ «بروتون» و«نيوترون» من ثلاثة من جسيماتِ «الكوارك»، وهذه الجسيماتُ هي آخرُ ما وصلَ إليه العلمُ الحديث .

٣ - قوة الذرّة: بالرغم من أن الذرات تُعدُّ من أدقِّ الأشياءِ في العالم، إلا أنها تُعدُّ - أيضاً - من أعظمها قوة، فبداخلها كمية هائلة من الطاقة الكامنة، وقد استطاع العلماءُ تسخيرَ هذه الطاقة في إنتاج أسلحة الدمار البالغة التأثير، كما استطاعوا أيضاً الاستفادة منها في توليد الكهرباء .

٤ - أجزاء الذرة: بالرغم من ضآلة الذرّة، إلا أنها تتكوّن من جسيماتٍ أكثر صغراً منها، والجسيماتُ الثلاثة الأساسية هي: البروتونات، والنيوترونات، والإلكترونات، ولكلِّ ذرّة عددٌ محدد من هذه الجسيماتِ المذكورة .

تزدحمُ البروتونات والنيوترونات داخل النواة، وهي منطقة بالغة الصغرِ في مركزِ الذرّة، فلو كان قطرُ ذرّة «الهيدروجين»<sup>(١)</sup> ستة

(١) و«الهيدروجين» أخف العناصر المعروفة إلى الآن، بينما أثقل الذرات الموجودة في الطبيعة، المعروفة إلى الآن: فهو ذرة «اليورانيوم»، ووزنُ الذرة الأخيرة هو مائتا ضعف من وزن ذرة الهيدروجين. انظر: «الموسوعة العربية العالمية» (١٠/٦٤٠)، «عجائب وأسرار الإشعاع الذري والطاقة النووية» (ص ١٢).

كيلومترات - على سبيل المثال - فإنّ النواة لا يتعدى حجمها حجمَ «كرة المَضرب» العادية!!

وما يتبقى من حجم الذرة خارج النواة هو في أغلبه فضاء فارغ، وفي هذا الفضاء تدورُ الإلكتروناتُ حول النواة، كما سبق<sup>(١)</sup>.

هذا ما يتعلقُ بنظريةِ الجوهرِ الفردِ عند الفلاسفة، القدامى منهم والمحدثين (العلماء).

ثالثًا: نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين:

أما في الإسلام: «فإنّ أبا الهذيل العلاف - المؤسس الحقيقي للجانب الفلسفي لمدرسة الاعتزال - يُعدُّ أول من أثبت القول بأنّ العالم المادّي يتكوّن من ذرّاتٍ صغيرة لا تقبل القسمة على نفسها<sup>(٢)</sup>، وتابعه في ذلك - فيما بعد - جمهورُ المعتزلة والمتكلمين في الإسلام [أشاعرةً وماتريديّةً] بصورةٍ عامة، ثم صارت هذه الفكرة تشكلُ المقدمة العقلية الكبرى الأولى في نظرية الذرة الإسلامية»<sup>(٣)</sup>.

يقول الدكتور أحمد عارف: «وقد أخذَ بـ(جوهر) العلاف: الأشعرية، والماتريديّة، والزيدية»<sup>(٤)</sup>.

(١) «الموسوعة العربية العالمية» (١٠/٦٤١).

(٢) «فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي» (ص٣٩٦).

(٣) «دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية» للدكتور عرفان عبد الحميد (ص١٥٣)، «محاضرات في الفلسفة الإسلامية» للدكتور يحيى هويدي (ص٧١، ٧٤).

(٤) «الصلة بين الزيدية والمعتزلة» له (ص٤٢٧) - نقلًا عن «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة» (ص٤٢٧) -.

وقد بالغ المتكلمون في الاعتماد على هذه النظرية، حتى ادّعوا إجماع المسلمين عليها، وأوجبوا الإيمان بها، وقد سبقت نصوصهم في ذلك<sup>(١)</sup>.

على أنّ بعض المتكلمين قد خالفوا القائلين بها، ويبدو أنّ هناك كتب قد ألفت في المسألة من الجانبين، ولكن لم تصلنا منها شيء. يقول أبو المعين النسفي عن مسألة الجوهر الفرد: «وهذه مسألة عظيمة، فيها حجج كثيرة، وشبه جمّة، صنّف المتكلمون فيها تصانيف من الجانبين»<sup>(٢)</sup>.

ويقول الرازي - بعد ذكره لأدلة الطرفين -: «ولنقتصر من دلائل نفاة الجوهر الفرد على هذه الوجوه العشرة، فإنّ لنا كتاباً منفرداً في هذه المسألة، ومن أراد الاستقصاء فيها فليطالع ذلك الكتاب»<sup>(٣)</sup>. كما أنّ أبا الحسن الأشعريّ ذكر أنّ للنظام المعتزليّ كتاباً مستقلاً اسمه (الجزء)، ونقل عنه<sup>(٤)</sup>.

### الأمر الثاني: نقد نظرية «الجوهر الفرد»:

إنّ التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ كفانا مؤونة إبطال هذه النظرية، حيث أورد أقوى ما عند المثبتين من أصحابه، وردّ عليها، ثم أظهر التوقّف فيها، مما يدلّ على عدم جزمه بثبوتها، بل ترجيحه لمذهب نفاة الجوهر

(١) انظر ما تقدم (ص ٦٩٩ - ٧٠٠).

(٢) «تبصرة الأدلة» له (١/٥١).

(٣) «الأربعين في أصول الدين» (٢/١٦)، وكتابه الذي أشار إليه لا يُعرف عنه شيء إلى الآن.

(٤) انظر: «مقالات الإسلاميين» (ص ٣١٦).

الفرد؛ لأنه جزمَ بضعف أدلة المتكلمين بقوله: «والكل ضعيف»، وذلك بعد ما أورد أقوى أدلتهم<sup>(١)</sup>، بينما تَلَطَّفَ قليلاً في الحكم على أدلة نفاة الجوهر الفرد، فلم يَجْزِمَ بضعفها، بل قال: «وأما أدلة النفي أيضاً: فلا تخلو عن ضعف»<sup>(٢)</sup>، ولذلك قال العصامُ الإسفرايينيُّ بعد كلام التفتازانيِّ الأخير: «فيه إشارةٌ إلى أن أدلة النفي أقوى، فتَفَطَّنَ، وكفاك شاهدًا على قوة النفي: أنه لا يَقْدِرُ العقلُ على تَعَقُّلِ ذي حَجْمٍ تَرَكَّبَ من أمورٍ لا حَجْمَ لشيءٍ منها»، ثم اعترضَ على التفتازانيِّ في عدم جزمه بالنفي على الرغم من أن موقف النفاة أرجح<sup>(٣)</sup>.

وعليه، فالأمرُ لا يحتاجُ إلى وقفةٍ طويلةٍ مع التفتازانيِّ رَحِمَهُ اللهُ شخصياً.

إلا أنه يرى في نصّه الأخير - الذي بيّن فيه ثمرة الخلافِ حول هذه النظرية - أن النجاةَ من كثيرٍ من ظلماتِ الفلاسفةِ في بعضِ الأصولِ العقديّةِ المهمّةِ لا تزالُ موقوفةً على صحة هذه النظرية، وأنه على فرض القولِ بسقوطها: نكون عاجزين في خصومتنا مع الفلاسفةِ في تلكِ الأصولِ المهمّةِ.

وهذا الأمرُ، إضافةً إلى كون هذه النظرية من المسلّمات عند أكثرِ الأشاعرةِ والماتريديّة: يجعلنا نقف، ولو بإيجاز، في ردها وإبطالها.

(١) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٢).

(٣) «حاشية العصام على شرح العقائد النسفية» - ضمن «مجموعة الحواشي البهية» - (١٢١/٢/٢).

وعليه، فسنذكرُ الوجوهَ التاليةَ في إبطالِ هذه النظرية، مبتدئاً بأمرين لهما صلةٌ قويةٌ بهذا الموضوع.

### الأمر الأول: مبررات القول بالجواهر الفرد:

ذكرَ الباحثون مبرراتٍ للقولِ بالجواهرِ الفرد، وأنَّ القولَ به يرجعُ إلى أهميّةٍ دينيةٍ أملت على العلاف القولَ به، وأهمُّ هذه المبررات: هو أنَّ هذه النظرية «تبرزُ دورَ القدرةِ الإلهيةِ في تأليفِ الجواهرِ وتفريقِها، فضلاً عن أنها تُثبِتُ حدوثَ العالم، ذلك: أنه إذا كانت الأجسامُ مؤلَّفةً من جواهرَ فردة، أو أجزاء لا تتجزأ، وكانت هذه حادثةً: فالأجسامُ بدورها حادثة...»<sup>(١)</sup>.

وأيضاً: مما ترمي إليه هذه النظرية: أنَّ الجواهرَ أو الأجسامَ لا تتقومُ بذاتها، فلا مجالَ للحديثِ عن الجواهرِ أو ماهيةِ الجسمِ بالمفهومِ الفلسفي، ف«إذا كانت الجواهرُ أو الأجسامُ لا تتقومُ بذاتها: فإنَّ المجالَ يصبحُ مفتوحاً للدورِ الرئيسيِّ للقدرةِ الإلهيةِ - لا في الإيجادِ من عدمٍ فحسب - بل في التآليفِ والتركيبِ، والاجتماعِ والتماسّةِ، والأفتراقِ والانفصالِ بينِ الجواهرِ أو الأجزاء، ولا مجالَ في ذلك لصدفةٍ عمياء، كما هي الحالُ لدى الفلاسفةِ الطبيعيين»<sup>(٢)</sup>.

هذا نموذجٌ من النماذجِ الكثيرةِ التي تعرضُ هذه النظرياتِ وكأنها هي التي أنقذت المسلمين من كثيرٍ من الظلماتِ الحالكة،

(١) «في علم الكلام - المعتزلة» للدكتور أحمد صبحي (ص ٢١٣)، وفيه تفصيلاتٌ أخرى في إبرازِ محاسنِ هذه النظرية.

(٢) المصدر السابق (ص ٢١٢).

وتُظهرها وكأنها هي التي بررت تلك الأصول العقديّة التي يربطونها بهذه النظريات .

ومن المفيد أن أوكدّ هنا: أن إثبات القدرة الإلهية لا يحتاج أن نلتجئ فيه إلى خرافات السابقين أو اللاحقين؛ كاستيراد العلاف نظرية الجوهر الفرد لذلك، وكمقابلة تلميذه إبراهيم بن سيار النظام ذلك بنظريات سخيفة أخرى، وهي: نظرية «المداخلة»<sup>(١)</sup>، و«الكمون»<sup>(٢)</sup>،

(١) المداخلة: أن يكون حيزُ أحدِ الجسمين حيزَ الآخر، وأن يكون أحدُ الشئيين في الآخر. «مقالات الإسلاميين» للأشعري (ص ٣٢٧)، يقول النظام: إن كلَّ شيء قد يُداخلُ ضدّه وخلافه، وأنّ الخفيف قد يُداخلُ الثقيل، وربّ خفيفٍ أقلّ كيلاً من ثقيلٍ وأكثرُ قوّةً منه، فإذا داخله شغلّه؛ يعني: أن القليل الكيل الكثير القوة يُشغل الكثير الكيل القليل القوة. فالعالمُ عنده مؤلّفٌ من عناصر متضادة الطبع، والله بقدرته قهر الأشياء على ما يريد، خلافاً لطبائعها، فكلُّ ما في الطبيعة هو فعلُ الله بإيجاب خلقه للأشياء. انظر في الموضوع: «مقالات الإسلاميين» (ص ٣٢٧)، «إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية» (ص ١٥٧ - ١٥٩)، «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢٤٠)، «مذاهب الإسلاميين» (٢٣٥ - ٢٣٦)، ويُلاحظ عدم الدقة في هذه النظرية، وتداخلها مع فكرة «الكمون»، انظر: «إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية» (ص ١٥٩).

(٢) الكمون: من كَمَنَ في المكان كُموناً: توارى، وعرفه الخوارزمي - في كتابه «مفاتيح العلوم» (ص ١٣٢) - بأنه «استتارُ الشيء عن الحسّ؛ كالزُّبْد الذي في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمس»، ويُشير النظام إلى مظاهر مختلفة للكمون:

١ - كمون الاختناق: ككمون الزيت في الزيتون، والدهن في السمس، والعصير في العنب.

٢ - كمون «ما هو بالقوة»: كالنخلة في النواة، والإنسان في النطفة. =

و«الطفرة»<sup>(١)</sup>، وقد قدّم النظام هذه النظريات الثلاثة معارضاً بها

٣ - كمون العناصر المتضادة: تتكوّن الأجسام عنده من عناصر أو أجناس متضادة، فعودُ الحطب مكوّن من نارٍ وماءٍ وترابٍ وهواءٍ أو دخانٍ، والنارُ حَرٌّ وضياءٌ، والماءُ سيولةٌ ورطوبةٌ، وفي الترابِ يبوسةٌ، والدخانُ رائحةٌ ولونٌ، والنارُ شأنه الصعود، والماءُ شأنه السيلان، والدخانُ شأنه الارتفاع، والترابُ يميلُ إلى هبوطٍ، ولكنها جميعاً كامنةٌ في العود، متحرّكةٌ فيه حركةً اعتماداً.

وهذه النظرية تُهدفُ - على حدّ تعبير الدكتور صبحي - «إلى بيان قدرة الله على قهر الأشياء الماديّة على خلافِ طبيعتها». انظر: «الانتصار» للخياط (ص ٨٩ - ٩٠)، «مقالات الإسلاميين» (ص ٣٢٨ - ٣٢٩)، «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢٤١)، «إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ١٤٠ - ١٥٧)، «مذاهب الإسلاميين» (ص ٢٣٦ - ٢٥٣).

(١) الطفرة لغةً: الثوبُ في الارتفاع، والمرادُ بها عند النظام: أن يكون الجسم الواحد في مكانٍ ثم يصيرُ إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني أو بالأماكن المتوسطة، وكان ابتداءً نشأتها عنده: أنّ أستاذَه العلاف قد حاورَه في مسألة الجزء: إذا أمكن تجزئته كلّ جزءٍ إلى ما لا نهاية: فإنه يلزمُ منه أنّ النملة إذا كانت تمشي على صخرةٍ من طرفٍ إلى آخر: أن تقطعَ ما لا يتناهي، وكيف يقطعُ ما يتناهي (وهي النملة) ما لا يتناهي؟ فردّ النظام: تقطع بعضها بالمشي، وبعضها بالطفرة. انظر في «الطفرة»: «مقالات الإسلاميين» (ص ٣٢١)، «التبصير في الدين» للإسفرائيني (ص ٦١)، «المطالب العالمة» للرازي (٦/١٣ - ١٤)، «إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ١٢٩ - ١٣١)، «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢٤٧ - ٢٤٨)، «مذاهب الإسلاميين» (ص ٢٦٠ - ٢٦٣).

وهي نظريةٌ انفردَ بها النظام، وتعدّ من محالات المتكلمين الثلاثة، قال بعضهم:

مما يُقال ولا حقيقة تحته      معقولةٌ تدنو إلى الأفهام  
الكسبُ عند الأشعري، والحالُ عند      يد البهشمي، وطفرةُ النظام =



نظريّة الجوهرِ الفرد، التي استندَ إليها شيخُه العلاف في إبراز قدرة الله تعالى.

وهدفُ النظام من ابتكارِ النظرياتِ الثلاثةِ السابقةِ هي أنها «في

= والمرادُ من «البهشمي»: أبو هاشم عبد السلام بن محمد المعتزلي، إمام الهاشمية من المعتزلة.

انظر: «منهاج السنّة» (١/١٢٧)، «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٤٤٤، ٨/٣٢٠).

ويرى بعضُ المفتونين بالمعتزلة: أنّ النظام قد قالها على سبيل المعارضة؛ إذ أنها عنده «لا تصلُ إلى قيمة نظريّته الأخرى، كالكمون، والمداخلة...». «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢٤٧، ٢٤٨).

قلت: هذا الرأيُ نابعٌ عن نظرة الإعجاب التي يحظى بها أمثالُ النظام من هؤلاء المتأثرين بهم، وهي تدفعهم إلى مثل هذه الآراء التي من شأنها الدفاعُ عن تلك الآراء بما يمكن، حتى تكتسب شيئاً من المعقولية عند الجميع، وإلا: فمتى ارتقت كلُّ نظريّته إلى تلك الدرجة العالية حتى يتكلّف الجوابُ عن «الطفرة»؟!!

وأنا أدعو القارئ الكريم إلى أن يحتسبَ في «تضييع» جزءٍ من وقته في قراءة ما كتبه الدكتور أبو ريدة في كتابه «إبراهيم بن سيّار النظام وآراءُ الكلامية والفلسفية» عن المداخلة والكمون والطفرة، وذلك ليطلع القارئ على مدى الجهد الذي يبذله أبو ريدة في «تفهّم» هذه المصطلحات أولاً، وفي تقريبها للأفهام ثانياً، ومع ذلك: فقد يعترف أحياناً بالحقيقة، كما تقدمت الإشارة إلى التداخل بين نظريّتي «المداخلة» و«الكمون»، أما الدكتور أحمد صبحي، والذي استفادَ من الكتابِ المذكورِ في عرضِ آراءِ النظام، فقد فاقه في «ترقيع» آرائه، وتكلّف في ذلك بما لا يتسع المكان لمناقشته فيها، ولكن أردتُ أن ألفتَ نظرَ القارئِ إلى التوجّه العام الذي يحكمُ دراسات هؤلاء، والله تعالى أعلم بالصواب.

نظره أدلُّ على قدرة الله، فكلُّ شيءٍ عنده يُداخلُ ضدَّه وخلافَه<sup>(١)</sup>، وذلك «في نظره مظهرٌ من مظاهرِ قهرِ الله المختلفاتِ على الاجتماعِ خلافاً لطبيعتها»<sup>(٢)</sup>.

أقول: لا يحتاجُ إثباتُ القدرةِ الإلهيةِ ولا إبرازُها إلى مثل هذه النظرياتِ المستوردة، التي ليس عليها دليلٌ قطعيٌّ من الكتابِ والسُّنة، بل ولا التجربةِ العلميةِ المقطوعة، وليست الأصولُ العقديَّةُ في الإسلامِ مسرَّحًا لعقولِ أمثالِ العلافِ والنظام، الذين كانوا من أبعدِ الناسِ عن الكتابِ والسُّنة.

فلا يكفي لاعتناق مثل هذه النظريات تلك التفسيرات التي رأيناها عند بعضِ المفتونين بالمعتزلة وتراثهم، فليست أمورٌ ديننا موقوفةٌ على شيءٍ من هذه النظرياتِ الساقطةِ حتى يتحتمَ على الأمةِ الأخذُ بها.

ولا شكُّ أنَّ النظرَ في الكون، والاعتبارَ بعجائبه: مطلوب، وقد جاءت بذلك نصوصُ الكتابِ والسُّنةِ المتضافرة، وهذا هو المرادُ بهذه النصوصِ الواردةِ في النظر، وليس المرادُ بها النظرُ الكلاميُّ البدعيُّ كما سبق.

ولكن ليس المطلوبُ هو الانجرافُ وراء النظرياتِ المختلفةِ

(١) «الضدُّ» هنا: هو المانعُ الفاسدُ لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد، أمَّا «الخلاف»: مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة واللون. انظر: «مقالات الإسلاميين» (ص ٣٢٧)، «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢٤٠).

(٢) «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢٤٠).

لربط مبادئ الدين بها، فمبادئ الدين ليست بحاجة إلى أن تُربط بنظريات فلان أو علان، وإنما المطلوب بالنظر في الكون هو زيادة الإيمان واليقين، الذي يحصل للإنسان كلما وجد تأييد العلم الحديث لما ورد في الكتاب والسنة من أمور لا يمكن التنبؤ بها في عهد الرسالة؛ لعدم توفر الآلات والمكتشفات التي يمكن الاعتماد عليها - في ذلك الوقت - في معرفة هذه الأمور علمياً.

وهذا الجانب مهم، حث عليه نصوص الكتاب والسنة المتكاثرة، ولا ينبغي التفريط فيه<sup>(١)</sup>، وقد أبرزت كثير من البحوث المتعلقة بالإعجاز العلمي في القرآن والسنة<sup>(٢)</sup>: ما يُثلج صدر المؤمن، ويزيده ثقةً بربه، وبهذا الدين الحنيف، الذي حث العقول لتسبح في عجائب هذا الكون الفسيح لتتأمل في بديع صنع الله وعجيب ملكوته فيه.

(١) انظر: «النبوات» لشيخ الإسلام (١/٢٩١ - ٢٩٤).

قلت: وممن عُرف بالاهتمام في هذا الجانب هو الإمام ابن القيم، وقد قام الشيخ صالح أحمد الشامي بجمع كلام الإمام في هذا الموضوع في كتابه «شفاء العليل»، و«مفتاح دار السعادة»، وجمعه في كتاب واحد سماه: «قل انظروا»، وهو مطبوع.

(٢) وهي كثيرة جداً، وعلى ما في بعضها من التسرع في تطبيق وتنزيل النصوص على النظريات الحديثة: إلا أنّ فيها من الفوائد الكثيرة ما يكسبها أهميةً بالغة. ومن الكتب التي اطلعت عليها في هذا الموضوع: «وجود الله بالدليل العلمي والعقلي» للدكتور محمد نبيل النشواني (في مجلد)، و«المنهج الإيماني للدراسات الكونية» للجغرافي المعروف عبد الرحمن خضر، رئيس قسم الجغرافيا في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

## الأمر الثاني: مكانة نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين:

ما تقدّم بيانه كان فيه استعراض المبررات التي قيلت عن بداية القول بهذه النظرية، وقد تطوّرت الأمر عند المتكلمين، ولم يقف إلى حدود تلك المبررات، بل احتلت نظرية الجوهر الفرد مكانة بارزة في أبرز أصول المتكلمين، حيث صارت أصلهم الذي بنوا عليه إثبات الخالق، والمعاد، فإنهم «ظنوا أنّ القول بإثبات الصانع، وبأنه خلق السماوات والأرض، وبأنه يُقيم القيامة، ويبعث الناس من القبور: لا يتمّ إلا بإثبات الجوهر الفرد، فجعلوه أصلاً للإيمان بالله واليوم الآخر»<sup>(١)</sup>.

قال الجويني في ذلك: «اتفق الإسلاميون على أنّ الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً، وكلُّ جزء لا يتجزأ... ونحن نوضّح وجوه الردّ على الفلاسفة أولاً، ثم ننعطف على النظام ونوضّح له أداء مذهبه إلى هدم قواعد الدين»<sup>(٢)</sup>.

وقد تقدمت نصوصهم الأخرى في هذا الموضوع<sup>(٣)</sup>.

وهكذا تبوّأت هذه النظرية الباطلة هذه المكانة العظيمة عندهم، بعد أن كانت مفتقرة إلى بيان المبرر للقول بها.

(١) «بيان تلبيس الجهمية» لشيخ الإسلام (٢٨٠/١)، وانظر التفصيل في: «التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي»، والكتاب كُله لشرح توظيف المتكلمين لهذه النظرية لإثبات الأمور المذكورة، وقد لخصها فيه في (ص ٣٥٩ - ٣٦٧).

(٢) «الشامل في أصول الدين» (ص ٤٩).

(٣) انظر ما تقدم في (ص؟؟).

## وجوه الردّ على فكرة «الجوهر الفرد»:

**الوجه الأول:** ضعفُ أدلةِ القائلين بها، ويكفي في ذلك نصُّ التفتازانيّ السابق، فقد صرّح فيه أنه انحازَ إلى من توقّف فيه، وسبق أنّ هذا كان من الأسبابِ التي أدّت بالمتكلمين إلى الشكِّ والحيرة، يقولُ شيخُ الإسلامِ مقرّراً لهذا الوجه:

«ثم هؤلاء الذين ادّعوا توقّف الإيمان بالله واليوم الآخر على ثبوته<sup>(١)</sup>: قد شكّوا فيه، وقد نفوه في آخرِ عمرهم؛ كإمامِ المتأخرين من المعتزلة: أبي الحسين البصري، وإمامِ المتأخرين من الأشعرية أبي المعالي الجويني، وإمامِ المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أبي عبد الله الرازي... فأبى ضلالٍ في الدينِ وخذلانٍ له أعظمُ من مثلِ هذا؟!!!»<sup>(٢)</sup>.

**الوجه الثاني:** إنّ دعوى الإجماع الذي حكاه الجويني وغيره على كون هذه النظرية من دين الإسلام، وأنّ منكرها يكفر بذلك - كما سبق في سياق أقوال المتكلمين -: لا يخرجُ عمّا أسلفناه عن الملامح العامّة لإجماعات المتكلمين، من التحكّم في مثل هذه الدعاوى، وتجاهل الطرف الآخر، والأهم في ذلك: عدم محاولة التعرّف على رأي أهل السُنّة والجماعة، والذي يكون - غالباً - رأي جمهور الأمة، فيبني المتكلمون آراءهم في الوفاق والخلاف على الأقوال المعروفة عندهم، وهي أقوالهم وأقوال مخالفيهم من المتكلمين، فإجماعاتهم تحكي - غالباً - إجماع المتكلمين،

(١) أي: الجوهر الفرد.

(٢) «بيان تلبس الجهمية» لشيخ الإسلام (١/٢٨٣ - ٢٨٤).

وكذلك الحال لحكايتهم للخلاف<sup>(١)</sup>.

وقد عرفنا أنّ أول من أخذ بهذه النظرية هو أبو الهذيل العلاف، وقد خالفه أشهر تلاميذه إبراهيم النظام، وكذلك كثير غيره، ومع ذلك يدعون للإجماع.

قال شيخ الإسلام مبيّنًا بطلان دعواهم للإجماع:

«الوجه الثاني<sup>(٢)</sup>: دعواهم أنّ هذا قول المسلمين أو قول جمهور متكلمي المسلمين: ومن المعلوم أنّ هذا إنما قاله أبو الهذيل العلاف ومن اتبعه من متكلمي المعتزلة، والذين أخذوا ذلك عنهم، وقد نفى الجوهر الفرد من أئمة المتكلمين من ليسوا دون من أثبتته، بل الأئمة فيهم أكثر من الأئمة في أولئك: فنفاه حسين النجار<sup>(٣)</sup> وأصحابه؛ كأبي عيسى برغوث<sup>(٤)</sup> ونحوه، وضرار بن عمرو

(١) انظر ما سبق في (ص ١٣٣٣).

(٢) بيّن شيخ الإسلام في الوجه الأول بدعيّة هذه النظرية، وسيأتي كلامه فيه قريبًا في (ص ١٤٧٠).

(٣) هو: الحسين بن محمد بن عبد الله النجار (ت بعد حوالي ٢٢٠هـ)، رئيس فرقة (النجارية) من المعتزلة، ولكن لا يوافقهم في نفى القدر، ولذلك يعدونه من المجبرة، وهو من أئمتهم، وهو من تلاميذ المريسي، ناظر إبراهيم النظام في القدر، فرفسه النظام، وانصرف النجار محمولًا، وكان ذلك سبب علته التي مات فيها، وله كتب عديدة في علم الكلام. انظر عنه: «الفهرست» لابن النديم (ص ٢٥٤)، «التبصير في الدين» (ص ٨٦)، «الملل والنحل» (١/٧٥)، «الأنساب» (٥/٤٦٠)، «السير» (١٠/٥٥٤).

(٤) هو: محمد بن عيسى الجهمي، برغوث (ت ٢٤٠هـ)، وقيل: (٢٤١هـ)، من مشاهير المعتزلة، وأحد من كان يُناظر الإمام أحمد وقت المحنة، =

وأصحابه؛ كحفص الفرد ونحوه، ونفاه أيضاً هشام بن الحكم<sup>(١)</sup> وأتباعه، وهو المقابلُ لأبي الهذيل؛ فإنه متقابلان في النفي والإثبات، ونفته الكلابية: أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وذووه، ونفاه أيضاً طائفةٌ من الكرامية...»<sup>(٢)</sup>.

ومما يدحضُ دعوى الإجماع على القولِ بالجوهرِ الفرد: ما تقدّم من توقفِ التفتازانيّ، وكذلك توقف بقية كبار المتكلمين، الذين تقدّم ذكرهم في الوجه الأول.

فإذا كان أئمة المتكلمين أنفسهم متوقفين في هذه المسألة: فكيف يصحُّ دعوى إجماع المسلمين عليها؟!  
ومن الطريف:

أنَّ أحدَ من ادّعى الإجماع هو من الذين أعلنوا التوقفَ أخيراً، وهو الجويني!  
وأحدُهم - وهو الآمديُّ - يدّعي الإجماعَ قائلاً: «فالذي عليه

= وهو رأس الفرقة (البرغوثية)، وهي إحدى فرق (النجارية)، انظر: «التبصير في الدين» (ص ٨٦)، «الفرق بين الفرق» (ص ٢٠٩)، «السير» (٥٥٤).

(١) هو: هشام بن الحكم الكوفي الرافضي (ت؟هـ)، قال ابن النديم عنه: «من متكلمي الشيعة، ممن فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب والنظر، وكان حاذقاً بصناعة الكلام، حاضر الجواب»، وله كتب عديدة، وهو من مشاهير المشبهة، انظر: «الفهرست» (ص ٢٤٩)، «السير» (١٠/٥٤٣).

(٢) «بيان تلبس الجهمية» (١/٢٨٤)، وانظر: «تبصرة الأدلة» (١/٥٠ - ٥١)، فقد ذكر أنَّ هشام بن الحكم، والنظام، وكثيراً من الأوائل والحساب أنكروه.

إجماع أهل الحق من المسلمين قاطبة: إثبات الجوهر الفرد<sup>(١)</sup>، ثم يذكر الأدلة على إثباته، ثم يُعقب ذلك بذكر أدلة المنكرين لثبوته، ثم يقول أخيراً عن أدلة المخالفين أنها «إشكالاتٌ مشكّلةٌ، وإلزاماتٌ معضلةٌ، يحارُّ العاقلُ المنصفُ في الانفصالِ عنها، وفي جهة حلِّها، وغايته لزومُ التعارضِ بينها وبين أدلة أهل الحق، ووجوب الوقفِ في هذه المسألة تأسياً بجماعةٍ من فضلاء المتكلمين، وعسى أن يكون عند غيري غيرُ هذا!!»<sup>(٢)</sup>.

هذا حالٌ من يحكي الإجماع، فكيف يمكن الاعتمادُ على مثل هذه الإجماعات؟

**الوجه الثالث:** إنَّ هذا القولُ بدعةٌ مكشوفةٌ، لم يردِ القولُ بها عن أحدٍ من السلف، يقولُ شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - مبيناً ذلك:

«إنَّا نعلم بالاضطرارٍ من دين الإسلام: أنَّ الرسولَ، والصحابةَ، والتابعينَ، وأئمةَ المسلمين: لم يبنوا شيئاً من أمرِ الدين على ثبوتِ الجوهرِ الفردِ ولا انتفائه، وليس المرادُ بذلك أنهم لم ينطقوا بهذا اللفظِ؛ فإنه قد تجددَ بعدهم ألفاظٌ اصطلاحيةٌ يُعبرُ بها عمّا دلَّ عليه كلامُهم في الجملة، وذلك بمنزلةِ تنوعِ اللغاتِ وتركيبِ الألفاظِ المفرداتِ، وإنما المقصودُ: أنَّ المعنى الذي يقصدهُ المثبتةُ والنفاةُ بلفظِ «الجوهرِ الفردِ» لم يبنِ عليها أحدٌ من سلفِ الأمةِ وأئمتها مسألةً واحدةً من مسائل الدين، ولا ربطوا بذلك حكماً علمياً ولا عملياً.

(١) «أبكار الأفكار» له (٣/٥٥).

(٢) المصدر السابق (٣/٧٣).



فدعوى المدّعي انبئاء أصل الإيمان بالله واليوم الآخر على ذلك: يُضاهي دعوى المدّعي: أنما بيّنوه من الإيمان بالله واليوم الآخر ليس هو على ما بيّنوه، بل إمّا أنهم ما كانوا يعلمون الحقّ، أو يُجوزوا الكذب في هذا الباب لمصلحة الجمهور، كما يقول نحو ذلك من يقوله من المنافقين من المتفلسفة والقرامطة ونحوهم من الباطنية؛ فإنهم إذا أثبتوا من أصول الدين ما يُعلم بالاضطرار أنه ليس من أصول الدين: لزم قطعاً تغيير الدين وتبديله، وبهذا زاد أهل هذا الفرّ في الدين ونقصوا منه علماً وعملاً.

وإذا كان كذلك: لم يكن الخوض في هذه المسألة مما يُبنى الدين عليه، بل مسألة من مسائل الأمور الطبيعيّة؛ كالقول في غيرها من أحكام الأجسام الكلية.

وأيضاً: فإنه قد أطبق أئمة الإسلام على ذمّ من بنى دينه على الكلام في الجواهر والأعراض...»<sup>(١)</sup>.

**الوجه الرابع:** إنّ نظريّة الجوهر الفرد عند العلاف ومقلّديه لم تكن مؤسّسة على أساسٍ علميٍّ، إنّما هي نظريّة دخيلة قال بها كثيرٌ من الفلاسفة القدماء، وقد سبق التفصيل في ذلك، فمن الواضح أنّ العلاف قد قلّد في القول بهذه النظرية أولئك الفلاسفة، وأراد أن يُطوّعها لِمَا يريد إثباته من الأصول العقديّة، ثم بدأت الثقة عند المتكلمين تزداد بهذه النظرية، حتى وصل بهم الأمر إلى ما علمناه قريباً منهم من دعوى الإجماع على ثبوتها، وجعلها مرجعاً لإثبات كثيرٍ من الأصول العقديّة الخطيرة.

(١) «بيان تلبس الجهمية» لشيخ الإسلام (١/٢٨٣).

- وقد رجّح بعضُ الباحثين ردَّ مذهبِ الجوهرِ الفردِ إلى أصولٍ يونانية<sup>(١)</sup>.
- بل جزمَ كثيرٌ منهم بذلك قديمًا وحديثًا<sup>(٢)</sup>.

(١) منهم: الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «مذاهب الإسلاميين» (ص ١٨٤)، والدكتور زهدي حسن جار الله في كتابه «المعتزلة» (ص ١١٦)، وقد حام الدكتور علي سامي النشار في كتابه «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (ص ٤٧٣ - ٤٧٤) حول هذا الموضوع، ومع أنه لم يرجح صراحةً، إلا أنّ القارئ لكلامه لن يجد أيَّ صعوبةٍ في التعرفِ على ميله إلى هذا الترجيح، وقد أحال في موضعٍ آخر من الكتابِ نفسه (ص ١٦٢) إلى كتابٍ آخر ألفه - بالإشتراك مع الدكتور محمد عبودي وعلي عبد المعطي - في هذا الموضوع أسماه: «ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الإنساني»، ولم أطلع على هذا الكتابِ مع حرصي عليه.

(٢) منهم: من القدامى: ابن حزم في «الفصل» (١/٦٩، ٥/٥٨)، و«الأصول والفروع» (ص ٢٠)، وموسى بن ميمون اليهودي في كتابه «دلالة الحائرين» (١/٩٤)، والقفطي في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» (ص ١٢٥)، ومن المعاصرين: بروكلمان في كتابه «تاريخ الأدب العربي» (١/١٩٧)، وفي «دائرة المعارف الإسلامية» (٣/٢٩٤)، مادة: «الباقلاني»، ودي بور في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (ص ٨٤)، وسانتلانا في كتابه «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» (ص ٣٧)، والدكتور محمود قاسم في تقديمه لكتاب «مناهج الأدلة» لابن رشد (ص ١٢)، وعلي الغرابي في «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلاميٍّ تأثر بالفلسفة» (ص ٥٣، ٥٥ - ٥٩)، والدكتور محمد أبو ريان في «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام» (ص ١٩١)، ود. منى أبو زيد في «التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي» (ص ٢٣ - ٢٥). وانظر: «دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية» للدكتور عرفان عبد الحميد (ص ١٥٣ - ١٥٥)، وغيرهم كثير.

• بينما تردّد بعضهم في الترجيح بين الأصول اليونانية أو الهندية، بعد الجزم بأنّ مذهب المتكلمين يرجع إلى إحداهما<sup>(١)</sup>.

• كما أنّ بعضهم مال إلى أنّ مصدرَ الجزء الذي لا يتجزأ عند المتكلمين هو بقايا مذاهب غنوصية<sup>(٢)</sup> كانت منتشرة في

(١) من أبرزهم الدكتور بينيس في كتابه «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقتها بمذاهب اليونان والهنود» (ص ٩١ - ١٢١)، وانظر: «تاريخ الفلسفة اليونانية» لهنري كوربان (ص ١٩٣)، وفي كتاب «التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي» ردّ وافٍ على هذا القول.

(٢) (الغنوصية): الغنوص، أو الغنوسيس كلمة يونانية الأصل، ومعناها: المعرفة، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً، وهو: التوصلُ بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو: تذوّق تلك المعارف تذوّقاً مباشراً، بأن تُلقى في النفس إلقاءً، فلا تستند على الاستدلال، أو البرهنة العقلية. وأساس «الغنوصية»: أنّ الخلاص يتم بالمعرفة أكثر مما يتم بالإيمان والأعمال الخيرية. انظر: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للنشار (١/١٨٦)، «الموسوعة العربية الميسرة» (ص ١٢٥٨)، ولدهاينس هالم) كتابٌ مستقل في الغنوصية بعنوان: «الغنوصية في الإسلام»، ولم أتمكن من قراءته.

وأكثرُ من تحدّث عنها، وعن مبادئها العامة، وعن مظاهرها، وصلة العالم الإسلامي بها - حسب إطلاعي - هو الدكتور علي النشار في «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١/١٨٦ - ٢٢٣)، ولقد استوقفني نصٌّ غريبٌ له أثناء حديثه عن الاتصالات بين المسلمين وبين الغنوصية، حيث قال بالحرف الواحد: «ثم ظهر غنوصيٌّ عنيف، اعتنق الزندقة - أي: الإيمان بالاثنتين - على صورة عنيفة، وهذا الغنوصي هو: أبو سفيان بن حرب، ولم ينتبه الباحثون إلى سبب عداوته الكبرى وضغنه المرير على الإسلام، سواء في جاهليته، أو بعد أن أرغم على اعتناق الإسلام غداة =

= فتح مكة، أمّا السبب في هذا: فهو أنه كان في الجاهلية زنديقًا، ونحن نراه يشهد حُنيًا مع رسول الله ﷺ وكانت الأزلأم معه يستقسم بها، وكان كهفًا للمناقين، وكان يتشقى في المسلمين إذا كشفوا بعض الكشفي يوم اليرموك، فلم يؤمن حتى بعرويته، ويُظهر أبو سفيان عقيدته المتزندقة حين دخل على عثمان بن عفان رضي الله عنه وقد صارت إليه الخلافة، فقال: «قد صارت إليك بعد تيم وعدي، فأدرها كالكرة، واجعل أوتادها بني أمية، فإنما هو الملك، ولا أدري ما جنة ولا نار»، وقد طرده عثمان ونهره، ولكن عثمان ما لبث أن وقع في أحابيل هذه الأسرة المتزندقة، وحين تولت هذه الأسرة الأموية الحكم أظهرت نفاثاتها المسمومة على الإسلام كدين في أكثر الأحيان، حقًا إنها قامت بفتوحات ممتازة، ولكن لم تكن غايةً هذه الفتوحات في نظر الخلفاء نشر الإسلام، وإنما كانت غايتهم توسيع رقعة مملكتهم، وإغداق النعم والخيرات على قصورهم في دمشق». «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١/١٩٨ - ١٩٩).

قلت: لم أكد أصدق أنّ هذا الكلام الساقط هو للدكتور علي النشار، ذلك الذي يرى نفسه من أئمة الأشاعرة، ويرى - في الكتاب نفسه (ص ٢٥) -: «أنّ الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم الكتاب والسنة، المعبر عنها في أصالة وقوة»، لم أكد أصدق هذا لأن موقف الأشاعرة من الصحابة جيد في الجملة، ولهم جهود عظيمة في الدفاع عن مكانتهم، إلا أنني - وبعد قراءة النص مرارًا - لم أجد بدءًا من التصديق!!

وهذا الكلام ظالمٌ وسخيفٌ للغاية، كشف به النشار عن حقيقته وديانته، ولن يتسع المقام لمناقشته في جميع أخطائه في هذا النص، وموجز الرد عليه: أنه لم يعتمد في حديثه كله على مصدر موثوق، ولم يرجع إلى أي مصدر من المصادر الخاصة بالصحابة، وكذلك غيرها من كتب التواريخ المعروفة، ولو رجع إلى أي منها لاستحى من التفوه بهذا الكلام، وهذا =

= عيبٌ كبيرٌ نجلُّ المبتدئين من الطلاب من الوقوع فيه عن عمد، بينما لم يترفع عنه النشارُ الذي قال عن نفسه في هذا الكتاب: إنه تنبّه إلى ما لم يتنبّه إليه أحدٌ من الباحثين.

ولنُقارنُ هذا الموقفَ الشنيعَ الذي رأيناه من الدكتور، والذي لم يتورّع فيه عن نسبة الزندقة إلى صحابيٍّ تداركه الله تعالى بِمَنِّه ورحمته بعد طولٍ مقاومته للإسلام، وأكرمَه بشرفِ الصحبة، بل وعن نسبة الزندقة إلى تلك العائلة العظيمة، التي قدّمت للإسلام ما يعرفُه عنها كلُّ من لم يكن أعمى البصيرة والبصر، فلنُقارنُ هذا الموقفَ من الدكتور بموقفٍ آخر له في الكتاب نفسه، وفي ذات الموضوع - الحديث عن الغنوصية - وفيه إجلاله لأهل البدع، يقولُ الدكتور المذكور - (ص ٢١٠) -: «ولقد قاوم المتكلمون الأوائلُ الغنوصيةَ مقاومةً عنيفةً، بل يكادُ يكون السببُ الحقيقيُّ لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص...»، ثم ينقلُ النشارُ عن أحدِ كبار القبوريين قائلاً: «ويقرُّ عالمنا الكبيرُ المعاصرُ محمد بن زاهد الكوثري: أنّ سببَ قيام المعتزلة هو مدافعةُ الثنويةِ والزنادقةِ والرّدُّ عليهم...»، ثم يقول: «وفي إيجاز: قام المعتزلةُ بنقدِ العقائدِ الغنوصيةِ، وحملوا لواءَ هذا العمل، وفي مقدمة هؤلاء: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والعلاف، والنظام... ثم تولى الأشاعرةُ مهاجمتهم».

وهكذا توصلَ النشارُ إلى نتيجةٍ تلتخصّص في أنّ المعتزلةَ قاموا بدور الدفاع عن العقيدة والحفاظ عليها، وقاموا بدورٍ هام في هذا الاتجاه، ومن ذلك غسلهم للعارِ الذي ألحقه عثمان رضي الله عنه بالأمّة الإسلامية من جرّاء انخداعه بأسرته المتزندقة، والذي توسّع نطاقُه بعد احتلال تلك الأسرةِ خلافة المسلمين أكثرَ من قرنٍ كامل، فيكون واصلٌ، وعمرو بن عبيد، والعلاف، والنظام، وغيرهم - ممن كانوا وصمةً عارٍ على جبين الأمة الإسلامية -: أفضل عند هذا الجاهل من كثيرٍ من الصحابة من تلك الأسرة، ومن أولئك الخلفاء العظماء... هكذا يكون تحقيقُ هؤلاء، =

العالم الإسلامي<sup>(١)</sup>.

• كما أنّ البعض الآخر يرجّح أنّ هذه الفكرة ترجع إلى المؤثرات البوذية التي يدعون تأثيرها في الفكر الإسلامي<sup>(٢)</sup>.

= الذين كثيراً ما يتبجحون بالمنهجية، ويكون فخرٌ أحدهم بكثرة الرجوع إلى كتب المستشرقين، أما الكتب المعتمدة في فنون الإسلام: فأغلبهم في ذلك في حالةٍ يستحيي منها من كان يَكُنُّ لنفسه أدنى احترام، نسأل الله تعالى العصمة والعافية.

ولهذا الدكتور مواقفٌ أخرى مخزية، اطلعت عليها بعد كتابة هذه السطور، لم يقتصر فيها على الإساءة إلى بني أمية فقط، بل تعدى إلى الإساءة إلى أكثر الصحابة، حيث يقول - وهو بصدد الرد على بني أمية -: «ومن الإنصاف أن نقول: إنّ جِيازةَ الأموال والضياع لم تكن مقصورةً على هؤلاء الطلقاء من بني عبد شمس، بل كانت فاشيةً في مجموعةٍ كبيرةٍ من الصحابة، حتى المجاهدين [ولعله: المهاجرين]، والأنصار، وأهل الصفة، والقراء، ولكنها كانت أظهر وأوضح في بني عبد شمس». «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١٨/٣).

قلت: يقول النشارُ هذا الكلام تمهيداً لتأريخ الصوفية، الذين يمثلون عنده الروح الإسلامي، وقد جعلَ علياً عليه السلام سَنَدَ الصوفية وهو عنهم بريء، ولم يستحي من كيل الثناء العاطر لهم ومدحهم!!.

(١) هذا ما رجّحه المستشرق الألماني (أوتو پريتزل) في بحثه المعنون «مذهب الجواهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام»، وقد طبع في آخر كتاب «مذهب الذرة» للمستشرق (بينيس) (ص ١٤٧)، وانظر: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور علي النشار (١/٤٧٤).

(٢) نقله الدكتور محمد إقبال في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام» (ص ٨١) عن (ماكدونالد)، وذكر أنه لم يستند إلى أدلة قوية في هذا الباب، بل سارع إلى هذا الحكم بمجرد وجود الشبّه الظاهري بين النظريتين.

• في حين يصرُّ بعضُ الباحثين من أنصارِ هذه الفكرة على أصالتها، وعدمِ صلتها بالأصولِ اليونانيةِ أو الهنديةِ أو غيرها<sup>(١)</sup>. هذا، وقد ذكرَ كلُّ واحدٍ من هؤلاء المذكورين المبرراتِ التي كانت وراء حكمه الذي أرتآه في هذا الموضوع، ولن أطيلَ هنا بذكرِ مبرراتِ الجميع، إلا أنني لَمَّا كنت مقتنعًا برأيي من يجرُمُ بردُّ أصولِ مذهبِ المتكلمين إلى أصولِ الفلاسفةِ الأقدمين، مع ترجيحِ الجانبِ الذي يرى تحديدَ الأصولِ اليونانيةِ منها: رأيتُ أن أقفَ وقفةً قصيرةً مع أصحابِ الرأيِ الأخير، الذين لا زالوا يصرونَ بأصالةِ آراءِ العلاف، وعدمِ ردها إلى الأصولِ الفلسفيةِ القديمة، وسأوجزُ هذه الوقفةَ في أمرين:

### الأمر الأول: ذكر أدلة هذا الرأي:

أقوى ما استدللَّ به هؤلاء: أن هناك فروقًا جوهريةً بين نظرية ديموقريطس وبين نظرية العلاف<sup>(٢)</sup>، مما يجعل القولَ بكون الأولى مصدرًا للثانية بعيدًا عن الصواب، وأهمُّ هذه الفروقِ اثنان:

١ - أن ديموقريطس أنكرَ القسمةَ الانفكاكيةَ لا القسمةَ الوهميةَ، فالأجزاء التي لا تتجزأ لا تقبلُ القسمةَ - في رأيه - بسببِ صلابتها، أمَّا المتكلمون فقد أنكروا الأجزاء التي لا تتجزأ انقسامًا

(١) من أبرزهم: الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢١٤ - ٢١٦)، والدكتور محمد صالح محمد السيد في كتابه «مدخل إلى علم الكلام» (ص ١٣٥ - ١٣٧)، والثاني ينقل عن الأول كثيرًا.

(٢) انظر التفصيل في «التصور الذري» (ص ٣٦١).

انفكاكياً ووهيمياً معاً<sup>(١)</sup>.

٢ - يرى ديموقريطس أنّ الذراتِ أزليةٌ قديمة، وحركتُها ذاتيةٌ، بينما يرى المتكلمون أنّ الذراتِ حادثةٌ، مخلوقةٌ بقدرةِ الله تعالى، وحركتُها ليست من ذاتِها، بل من فعلِ الله تعالى الذي يُحرِّكُها، فالله تعالى - حسب مقتضى المذهب الكلامي - يخلقُ الذراتِ بصورةٍ مستمرةٍ متى شاء، ويُعدِّمُها متى شاء<sup>(٢)</sup>.

وعليه، يُقرّرُ أنصارُ هذا الاتجاه: أنّ النظريةَ عند المتكلمين «وإن شابته نظريةٌ ديموقريطس أو أبيقور في الذراتِ من حيث التسمية أو الظاهر: فإنها تُغيّرُها تماماً، لقد تلاشت تماماً تصوراتِ الأزلية والمصادفة والآلية، لتحلَّ محلَّها الحدوثُ والقدرةُ الإلهيةُ...»<sup>(٣)</sup>.

(١) صرّح الرازيُّ في «المطالب العالية» (١٥/٦ - ١٦)، والتفازانيُّ في «شرح المقاصد» (٥١/٣)، والجرجانيُّ في «شرح المواقف» (٧/٧)، بنسبةِ هذا القولِ إلى ديموقريطس - إضافةً إلى المصادر المذكورة في الحاشية اللاحقة - وزادَ التفازانيُّ بعد ذكره للنسبةِ المذكورة: «وبهذا [أي: وبالقول بعدم إمكان القسمةِ الانفكاكية] وتسميتها أجساماً يمتازُ هذا المذهبُ عن مذهبِ القائلين بالجزء»؛ أي: المتكلمين.

(٢) انظر: «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود» (ص ٩٣ - ٩٩)، «دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية» (ص ١٥٤)، «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١/١٦١، ٤٧٣ - ٤٧٤)، «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢١١ - ٢١٦)، «مدخل إلى علم الكلام» (ص ١٣٦ - ١٣٧)، «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة» (ص ٥٨)، «فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي» (ص ٤٢٢ - ٤٢٧).

(٣) «في علم الكلام - المعتزلة» للدكتور أحمد صبحي (ص ٢١٤)، «مدخل إلى علم الكلام» (ص ١٣٧).



ويُقررون - أيضًا - : «أنّ مذهبَ العلافِ مذهبٌ أصيلٌ متكاملٌ،  
لمتكلم - ولا أقولُ لفيلسوفٍ - كان بحقِّ عالِمٍ عصره - أو بالأحرى:  
متكلمٌ عصره - لا يتقدّمه غيره...»<sup>(١)</sup>.

### الأمرُ الثاني: النظرُ في هذه الأدلة:

هذه الأدلة لا تكفي لإثباتِ تلك الأصالَةِ المزعومة لما يأتي:

أولاً: إنّ الفرقَ الأولَ وإن كان متحقّقًا في التقرير، إلّا أنه  
ليس له كبيرُ أثر على الرأيين، فكلا الرأيين يتفقان على أنّ الجزءَ  
النهائيَّ للأجسام لا يقبلُ القسمةَ فعلاً، وهو الذي يُعبرون عنه  
بالقسمةِ الانفكاكيّة، وخلافهما في القسمةِ الوهميّة فقط، وهذه  
القسمةُ التي زادها المتكلمون هي وهميّةٌ كاسمها، ليس لها أيُّ أثرٍ في  
نفس الأمر، وإنما زادها المتكلمون مبالغةً في نفي أي شكلٍ  
من أشكال القسمةِ الممكنة، كما سبق.

ثانياً: وأمّا الفرقَ الثاني: فلا شك في تحقّقه، ومما لا يُستَرابُ  
فيه: أنّ نظريّةَ ديموقريطس ومن معه إنما اخترعت لتبريرِ الإلحادِ  
بإنكار الخالق، ولذا قرروا أنّ العالمَ قديمٌ أزلي، وليس هناك  
من أحدثه، وهو مكوّنٌ من هذه الذرات، وأنه يسيرُ وفق المصادفةِ  
المزعومة، كما سبق التفصيلُ فيه.

فهذا الفرقُ واضح، وهو جوهرِيٌّ، والعلمُ بهذا الفرقِ ينبغي  
أن يكون ضروريّاً بمجردِ العلمِ بديانة الرجلين، حيث إنه لا يُتوقَّعُ  
من المتكلمين أن يُجاروا ديموقريطس في القولِ بأزليّةِ هذه الذرات،

(١) «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢١٥).

وأن حركتها هي نتيجة ضرورة عمياء تدفعها إلى الحركة والتلاقي،  
وأن هذا الكون البديع هو من تلك الضرورة العمياء...

فلا يُتَوَقَّع من المتكلمين أن يُجاروا الفلاسفة في هذه الكفريات، فهي أمورٌ لا يمكن القولُ بها مع الاحتفاظِ بالبقاء داخل دائرة الإسلام، إضافةً إلى بعد هذه النظرية من أيِّ عقلٍ سليم، ولذلك فقد ردَّ على ديموقريطس أولُ فيلسوفٍ معروفٍ جاء بعده، وهو «إنكساغوراس»<sup>(١)</sup>، حيث فنَّد هذا الأخير آراءَ ديموقريطس في الضرورة العمياء، وسفَّهها قائلاً: «من المستحيل على قوة عمياء أن تُبدعَ هذا الجمالَ وهذا النظامَ اللذين يتجليان في هذا العالم؛ لأنَّ القوَّة العمياء لا تُنتجُ إلا الفوضى، فالذي يُحرِّكُ المادةَ هو عقلٌ رشيدٌ، بصيرٌ، حكيمٌ»<sup>(٢)</sup>.

(١) أنكساغوراس (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م): ولد في بالقرب من أزمير من أعمال (أيونية) - في تركيا - ولما ناهز الأربعين نرحَ إلى (أثينا)، وهو أولُ من نقلَ الفلسفةَ إلى (أثينا)، وأصبحت منذ أيامه المركز الرئيسي للفكر اليوناني، وبعد ضعف صديقه (بركليس) - رئيس أثينا - أصبح هدفًا لكيد خصومه السياسيين، فاتهموه بالإلحاد، واستشهدوا بما كان قد ذهبَ إليه من أنَّ القمرَ أرضٌ فيها جبالٌ ووديان، وأنَّ الشمسَ والكواكبَ أجرامٌ ملتَهبة، لا تختلفُ طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية، كما يتبيَّن من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار، ولم يكن الأثينيون يُطبقون مثلَ هذا القول؛ لاعتقادهم أنَّ كلَّ ما هو سماويٌّ: فهو إلهي، فاضطر لمغادرة أثينا، فرجعَ إلى موطنه. انظر: «موسوعة الفلاسفة» (ص ٢٤)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوستف كرم (ص ٤١)، «موسوعة الفلسفة» (١/ ٢٣٦ - ٢٣٩).

(٢) «قصة الإيمان» (ص ٣٥).

ولذلك: فليس من المنطق السليم: أن نذهبَ نعدّد الفروقَ بين مذهبِ ديموقريطس ومذهبِ العلاف، لتتوصّلَ بذلك إلى القولِ بنفي كونِ الأولِ مصدرًا للثاني.

وإنما الصحيحُ: أنّ النظريةَ واحدة، وإنما الاختلافُ في استخدامِها وتوظيفِها، حيث وظّفها كلٌّ حسب اعتقاده في العالمِ من حيث القِدَم والحدوث، وحسب عقيدته في تدبيرِ هذا العالم.

ومن هنا رأى العلافُ أنّ نظريةَ ديموقريطس في الذرات يمكن تطويعها لإثباتِ نقيض ما أثبتته مخترعُ هذه النظرية، فيمكن تطويعها لإثباتِ حدوثِ العالمِ وحاجته الدائمة إلى الخالق، فاستند إليها من هذا الباب.

ولكن هل اخترعَ العلافُ نظريةَ الذرات من عند نفسه؟ والجوابُ هو - كما قال الدكتورُ النشار -: إنه «من خرقِ القولِ أن نقولَ إنّ أبا الهذيل العلاف اكتشفها، إنّ للنظرية سوابقَ كبرى في تاريخِ الفكرِ الفلسفيّ عامة...»<sup>(١)</sup>.

فهذه النظريةُ ليست أصيلةً، بل هي دخيلة<sup>(٢)</sup>، وإنما ابتلي

(١) «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» له (١/٤٧٢).

(٢) ودعوى أصالتها نابعٌ عن تعصبٍ محض. ومما ينبغي التنبيهُ إليه: أنّ الأشاعرة الذين يترجمون للعلاف يكادون يصرحون بكفره، كما هو ظاهرٌ من صنيع أبي المظفر الإسفرائيني (ت ٤٧١هـ) في كتابه «التبصير في الدين» (ص ٥٩ - ٦٠)، حيث ذكرَ كثيرًا من فضائحه فيه، ولكن لم يتعرض لصلته بالفلاسفة، مع أنه أوّل معتزليّ اشتهر بالفلسفة، ولا لقوله بالجواهر الفرد، ولكن لما ترجمَ للنظام قال فيه في الكتابِ نفسه (ص ٦٠ - ٦١): «وفي حال كهولته كان يصحبُ ملحدة الفلاسفة، وكان قد أخذَ منهم قولهم بأنَّ =

الإسلام والمسلمون بأمثال العلاف، الذين لم يكتفوا بالكتاب والسنة، ولم يروا التدبّر فيهما لاستخراج كنوزهما في جميع الميادين، بل دفعهم افتتانهم بالآراء الدخيلة إلى تعظيمها إلى الدرجة التي جعلوها أصولاً للدين، والتماس المبررات الهشة لأصول الإسلام من تلك الآراء التي اعتقدوا صحتها، وإشباع ما ابتلوا به من النهم الفكريّ الأعوج عن طريق مثل هذه الانحرافات. وقد أضروا بذلك دينهم، شعروا بذلك أم لا<sup>(١)</sup>.

= أجزاء الجزء لا تتناهى... ولزمه على هذا قدم العالم». فانظر إلى الإسفرائيني كيف يخص النظام بوصمة الأخذ من الفلاسفة دون العلاف - وكأنّ النظام هو الذي صحب الفلاسفة فقط - مع أنّ الأول تلميذ الثاني فيه، وقريب من هذا كان صنع الشهرستاني في «الملل والنحل» (١/٤٤ - ٤٩).

(١) ولا يهولنك - أيها القارئ الكريم - تلك الجهود الجبارة، التي لا زالت تُبدل لإحياء تلك الرمم الفكرية، التي عانى منها المسلمون على مرّ الدهور، وذلك تحت شعاراتٍ مختلفة، من أناس لم يتجشموا في حياتهم الفكرية أن يتدارسوا كتاب الله وسنة نبيه، ولم يعرفوا بالاهتمام بدراسة سير السلف الصالح، وإنما هم أحدهم هو إبراز جهود فلان من المتكلمين في الفكر الإسلامي، أو علان من الفلاسفة في الفكر البشري، أو في التوفيق بين الدين والفلسفة، أو الزعم بالدراسة الفلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، أو غيرها من العناوين المرتبطة بتلك الموضوعات...

أقول: لا يهولنك هذه «الأكوام» من الكتب التي نسجت حول هذه الآراء المدخولة من «دكاترة» تخصص أكثرهم في علم أصول الدين على أيدي المتكلمين وكذلك المستشرقين وأذنايهم..

لأنّ هذه الجهود المشؤومة تشكّل الأشواك والعراقل الخطيرة التي نصبت =

الوجهُ الخامس: إنه قد ثبتَ الآنَ علمياً خطأ هذه النظرية، فقد أمكن تقسيمُ أصغر مادةٍ تتكون منها الأجسام، وهي الذرة، أمكن تقسيمُها إلى وحداتٍ أصغر هي الإلكترونات والبروتونات والنوترونات، وهي الأخرى قد أمكن تقسيمُها إلى وحداتٍ أصغر، وهي الكواركات... ويتم الحديثُ مؤخراً عن وجود وحداتٍ أصغر

= في طريقِ الحق؛ لصدِّ الناسِ عن دينِ الله تعالى، وإشغالهم بزبالاتِ أذهانِ العتاةِ من الشرقِ أو الغربِ.

واعتبر - أخي الكريم - بكثرة المهرجانات التي تُنفَقُ فيها الأموال الطائلة، وكلُّها تُدار بمناسباتِ المواليد أو الوفيات، أو الأفيات، لشخصياتٍ لم يكن لهم من الفضلِ على الأمةِ إلا استيرادُها لِفَتَاتِ موائدِ الكفارِ وأذنايهم باسمِ الفلسفةِ أو غيرِ ذلك، وتدبّر - أخي القارئ - إلى كونِ هذه المهرجاناتِ حولِ أمثالِ ابنِ سينا أو ابنِ رشد، وأمثالهم.

فلم نسمع إلى الآنِ مهرجاناً يُقامُ بمناسبةٍ من المناسباتِ المتعلقةِ بأمثالِ الأئمةِ الأعلام: الزهري، وتلميذه مالك، وتلميذه الشافعي، وتلميذه أحمد، وتلميذه البخاري، وتلميذه الترمذي، وأمثالهم، الذين قاموا في الدينِ مواقفَ مشرقةٍ معروفة.

ولا أريد أن يُفهم مني الترغيبُ في عقد مثل هذه المهرجانات، فهذه الأمورُ فيها من التشبُّه بالكفارِ ما هو معروف، ولكن أريد أن ألفتَ النظرَ إلى أنّ تلك المهرجاناتِ التي تكون على حسابِ جمهرةِ الأمةِ: قد أمعن في الإساءةِ فيها بتخصيصِها لشخصياتٍ كان لها الأثر البارزُ في استيرادِ السمومِ إلى أمةِ الإسلام...

وستعلم - أيها القارئ الكريم - أنّ القائمين بهذه الأعمالِ الآن: هم أولئك الدكاترة الذين تتلمذوا على المستشرقين أو تلاميذهم، وتبوأوا - للأسف الشديد - مراكزَ حساسة، من مؤسساتِ التعليم، وغيرها من مراكزِ تثقيفِ الأمةِ أو التأثيرِ فيها، في كثيرٍ من بلادِ الإسلام. والله المستعان.

للمادة تتكون منها هذه الكواركات، ويحاول علماء الفيزياء القيام بفصلها تجريبياً، رغم وجود صعوبات كثيرة في ذلك . . .

كما أنّ العلم الحديث قد فجرَ الذرة، وبذلك قد انتهى الجدُّ الدائرُ حول هذه القضية، وقد سبق بعضُ التفصيل في ذلك.

### والنتيجة:

يجبُ الآن أن ينتهي - تماماً - الجدُّ حول «الجوهر الفرد»، ويُسلَّم بأنَّ العلم الحديث قد ساعدَ على تشييع هذه النظرية - بما لها وما عليها - إلى مثواها الأخير، فلم يُعد مقبولاً، بأيِّ وجهٍ من الوجوه، أن يستمرَّ ذلك الجدُّ العقيم حول هذه النظرية بعد ثبوت بطلانها بالأدلة القطعية التي ليس فيها مجالٌ للشك.

كما ينبغي أن يُعتبرَ الأشاعرةُ والماتريديَّةُ المعاصرون - وكلُّ من لفَّ لفهم في علم الكلام - بتهافٍ هذه النظرية التي ربطوا بها أهمَّ أصول الدين، بدءاً من إثبات حدوث العالم، وانتهاءً بأمورِ المعاد، ولا يستعجلوا في بناء أمورِ العقيدة على نظرياتٍ مستوردةٍ لم تكن مؤيدةً من النصوصِ بوجهٍ قاطع.

وإذا كنا لا نشكُّ في حسن نية المتكلمين القدامى في تطويع النظرياتِ المختلفةِ لإثباتِ مبادئ الإسلام: فإننا نؤكدُ أنّ الانجرافَ وراءَ النظرياتِ المختلفةِ، وربطَ المبادئِ الإسلاميةِ بها: فيه من الخطرِ البالغِ على الإسلامِ نفسه، والجنائيةِ عليه: ما يجعل عن الوصف؛ حيث تكون صحة تلك المبادئ مرهونةً بصحة تلك النظرياتِ التي رُبطت بها، وسقوطُ تلك النظرياتِ ينعكس سلباً على المبادئِ الإسلاميةِ التي لم تكن يوماً ما بحاجةٍ إلى نظريةٍ

بشرية في ثبوتها<sup>(١)</sup>.

ولذلك: فإنَّ شيخَ الإسلام - رحمه الله تعالى - كان دقيقاً في وصفِ موقفِ المتكلمين من هذه القضية بأنه يجمعُ بين الضلال، والخذلانِ للدينِ نفسه<sup>(٢)</sup>.

ونؤكد أيضاً صحة ما توصلَ إليه العلمُ الحديث بعد كثيرٍ من التخبط: أنَّ المفاجآتِ الحديثة أكّدت وجوبَ القولِ بالاحتمالِ والنسبية في كثيرٍ من النظريات التي يُظنُّ أنَّ العلمَ الحديثَ قد لفظَ كلمته الأخيرة فيها، فمن الملاحظ أنَّ كثيراً من المكتشفين لظاهرة من الظواهر كثيراً ما يأخذهم الزُّهُوُّ بما قدّموه للعلم الحديث، فيدعون الحتمية لنتائجهم، ويزعمون أنَّ ما توصلوا إليه هي حقائق فعلية لا يأتيها الباطل، ويُقدِّسها كثيراً من المفتونين بالعلم الحديث، وعمّا قليلٍ ينكشفُ الأمرُ أنهم كانوا في بداياتِ سفرهم إلى النتيجة النهائية، وأنَّ تلك النتائج كانت خطوةً متواضعةً إلى الاتجاه الصحيح.

وهذه الظاهرة أصبحت الآن مألوفةً لا تحتاجُ إلى كثيرٍ تدليل<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: «منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين - علم الكلام» للدكتور مصطفى حلمي (ص ١٨٣).

(٢) تقدم نصّه قريباً في (ص ١٤٦٧).

(٣) انظر: «قصور العلم البشري» للدكتور قيس القرطاس (ص ٥١)، وانظر: «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم (ص ٢١٧)، «قصة الإيمان» (ص ٥٠).

ومما لا شكّ فيه أنّ العلمَ الحديثَ قد حقّق انتصاراتٍ باهرة، واستطاع أن يُطْلِعَنَا على الكثيرِ مما كُنّا نجهله، إلّا أنّ هناك ميادين كثيرةً لم يستطع العلمُ الوصولَ إليها بعد<sup>(١)</sup>.

وبناءً على ما سبق: قرر كثيرٌ من الباحثين: أنه إذا كان القرنُ التاسع عشر قد سيطرت عليه عقلية التطور، حتى أصبح يُسمّى بعصر التطور؛ فإنّ الأحرى بالقرنِ العشرين: أن يُسمّى عصر النسبية؛ لأنّ النسبية قد سيطرت فيه على كل مجال، حتى لقد وُصِفَتْ كثيرٌ من القوانين العلمية بالنسبية أيضًا<sup>(٢)</sup>.

## المقام الثاني

### نقدُ دليله على حدوث الأعراض

تبيّن من كلام التفاتازانيّ السابق - في المقام الأول من المطلب الثاني - أنّ إثبات الصانع يكون عن طريق إثبات حدوث العالم، ولا طريق إلى ذلك إلّا بإثبات حدوث الأعيان، ولا دليل على ذلك إلّا الاستدلال بالأعراض، أو ببعض الأعراض؛ فإنّ الجسم لا يخلو منها، وهي حادثة، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

فهذا الدليلُ يشتملُ على أربعة مقامات: أولها إثبات الأعراض، ثم إثبات حدوثها، ثم بيان استلزام الجسم لها، أو أنه لا يخلو منها.

(١) انظر: «قصور العلم البشري» (ص ٢٨).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٢٤)، وانظر فصل «المقولات العلمية بين التغيير والثبات» من كتاب «هذا الكون ماذا تعرفُ عنه» للدكتور راشد المبارك (ص ٢٩١ - ٣٠٣) فإنه ممتع، وانظر: «فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاهتمية» د. يميني طريف الخولي.



وقد بيّن التفازانيّ حدوثَ الأعراض، ودلّلَ على ذلك، ثم بيّن حدوثَ الأعيان، ودلّلَ على ذلك بأنها لا تخلو عن الحوادث، بدليل أنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، ثم دلّلَ على حدوثِ الحركة والسكونِ بأنهما من الأعراض، وهي غيرُ باقية<sup>(١)</sup>.

والمرادُ بعدم بقائها عنده: أنّ العرضَ لا يبقى زمانين<sup>(٢)</sup>، بل ينعدمُ ويتجدّدُ مثله في كل آن، فإذا عرفنا أنّ الألوانَ بأنواعها، وكذلك الأكوان - وهي الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون - وكذلك الطعوم والروائح: كلها أعراض، وأنها لا تبقى زمانين، فمعناه: أنّ ألوانَ الأجسام تتجدّدُ كلَّ لحظة، وإن لم تكن نشعُرُ بذلك، كما أنّ الأجسامَ تفترقُ كلَّ لحظة، ثم تعودُ بقدرة القادرِ المختار، وإن كُنّا لا نشعُرُ بذلك<sup>(٣)</sup>.

- (١) انظر ما تقدم في المقام الأول من المطلب الثاني من هذا المبحث.
- (٢) وقد يعرفون العرضَ بأنه: هو الذي لا يصح بقاؤه، كما ذكر ذلك الباقلاينيّ في «تمهيد الأوائل» له (٣٨)، أو أنه: «هو الموجود الذي لا يتصوّرُ بقاؤه زمانين»، كما اختاره الآمديّ في «الأبكار» (١٥٣/٣)، أو ما يؤدي معناه، انظر: «كتاب الحدود في الأصول» لابن فورك (ص ٨٨)، «تبصرة الأدلة» (٥٠/١)، «التمهيد» للآمشي (ص ٤٥).
- (٣) وقد ضمّوا إلى هذه البدعة بدعةً أخرى، وهي نفْيُ الأسباب والقوى والطبائع، فقالوا - اعتماداً على هذين الأصلين -: «إنّ الفلّك والرحى ونحوهما مما يدور: متفككٌ دائماً عند الدوران، والقادرُ المختارُ يُعيدهُ كلّ وقتٍ كما كان، وإنّ الألوانَ والمقاديرَ والأشكالَ والصفات: تُعدمُ على تعاقبِ الآنات، والقادرُ المختارُ يُعيدها كلّ وقت، وإنّ ملوحة ماء البحر كلّ لحظةٍ تُعدم وتذهب، ويُعيدها القادرُ المختار، كلّ ذلك بلا سبب ولا حكمةٍ ولا علةٍ غائية، ورأوا أنهم لا يمكنهم التخلُّصُ من قول =

وهذا هو مذهب الأشاعرة<sup>(١)</sup> والماتريدية<sup>(٢)</sup>.

أمّا الأشاعرة: فقد نصّ الرازي وغيره على اتفاقهم المذكور<sup>(٣)</sup>، وأمّا الماتريدية: فلم أجد من نصّ على اتفاقهم، إلا أنّ أئمتّه لم يحكوا فيه خلافاً لأحدهم، وجزموا بكون الماتريدية يذهبون إليه، كما ذكر ذلك النسفي واللامشي<sup>(٤)</sup>.

ومما تنبغي الإشارة إليه هنا: أنّ بعض الأشاعرة والماتريدية

= الفلاسفة - أعداء الرسل - إلا بذلك.

ورأى أعداء الرسل أنهم لا يُمكنهم الدخول في الشريعة إلا بالتزام أصول هؤلاء، ولم يهتد الطائفتان للحق الذي لا يجوز غيره، وهو أنه - سبحانه - يفعل بمشيئته وقدرته وإرادته، ويفعل ما يفعله بأسبابٍ وحكمٍ وغاياتٍ محمودة، وقد أودع العالم من القوى والطبائع والغرائز والأسباب والمسببات: ما به قام الخلق والأمر، وهذا قول جمهور أهل الإسلام. «شفاء العليل» (٢/١٢٥ - ١٢٦)، وانظر في هذه المسألة: «شرح الأصبهانية» (٢/٣٥٤)، «منهاج السنّة» (٢/١٤٠)، وهذه البدعة منبثقة من مذهبهم في الجوهر الفرد.

(١) انظر: «مقالات الإسلاميين» للأشعري (ص ٣٥٨)، «تمهيد الأوائل» للباقلاني (ص ٣٨)، «الإشارة إلى المذهب الحق» للشيرازي (ص ١٩٠)، «الشامل في أصول الدين» للجويني (ص ١٦٧)، «أصول الدين» للبغدادي (ص ٥٠)، «المواقف» للإيجي (ص ١٠١).

(٢) انظر: «تبصرة الأدلة» لأبي المعين لنسفي (١/٦٤، ١١٠ - ١١١، ٢/٥٤٦ - ٥٦٠)، «البداية من الكفاية في الهداية» للصابوني (ص ١٠٧)، «التمهيد لقواعد التوحيد» للامشي (ص ٥٥، ٩٤).

(٣) انظر: «المحصل» (ص ١٦٢)، «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص ٢٤٧ - ٢٤٨)، «المواقف» (ص ١٠١).

(٤) انظر: المصادر المذكورة في الحاشية قبل السابقة.

قد اختارَ المذهبَ الصحيحَ في هذه المسألة، مخالفاً في ذلك لأصحابه، وسيأتي بيانه.

ونرى التفتازانيَّ - رحمه الله تعالى - قد وافقَ هنا جمهورَ الأشاعرة والماتريديَّة في القولِ بأنَّ الأعراضَ لا تبقى زمانين، واستدلَّ بكون هذه الصفةِ موجودةً في الحركة والسكونِ بأنهما من الأعراض، لیتَّمَّ له الاستدلالُ بحدوث الجسمِ لأنه لا يخلو عنهما، ولكنه قد وُفِّقَ في هذه المسألة للحق، حيث صرَّح في غير هذا الموضوع بضعفِ هذا المذهب، وقوة أدلة المذهب الصحيح.

وسأقف هنا - بإذن الله تعالى - وقفَتين قصيرَتين: الأولى: في ردِّ القولِ بأنَّ الأعراضَ لا تبقى زمانين، والثانية: في توضيح موقف التفتازانيَّ خاصةً في هذه المسألة، وبيان من وافقه من المتكلمين.

### الوقفَةُ الأولى: في ردِّ القولِ بأنَّ الأعراضَ لا تبقى زمانين:

ذكرَ شيخُ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ أَنْ «الذين قالوا بأنَّ العرضَ لا يبقى زمانين: خالفوا الحسَّ وما يعلمه العقلاءُ بضرورة عقولهم؛ فإنَّ كلَّ أحدٍ يعلم أنَّ لونَ جسده الذي كان لحظةً هو هذا اللون، وكذلك لونُ السماء، والجبال، والخشب، والورق، وغير ذلك»<sup>(١)</sup>.

كما ذكرَ شيخُ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ أَنْ جمهورَ العقلاء نازعوا الأشعريةَ في قولهم: (العرضُ لا يبقى زمانين)، وقالوا لهم: بل السوادُ والبياضُ الذي كان موجودًا من ساعة هو هذا السوادُ بعينه،

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦/٢٧٥).

والبياضُ بعينه<sup>(١)</sup>.

فلذلك قرر شيخ الإسلام بأنّ هذا القول «مخالفٌ لِمَا عليه جماهيرُ العقلاء من جميع الطوائف، بل من الناس من يقول: إنه معلومُ الفسادِ بالاضطرار...»<sup>(٢)</sup>.

ولم يغفل شيخ الإسلام موضوعَ شرح الأسباب التي ألجأتهم إلى القولِ بهذا الأصلِ الباطل، فقال: «ومما ألجأهم إلى هذا: ظنُّهم أنهما<sup>(٣)</sup> لو كانا باقين لم يمكن إعدامُهما؛ فإنهم حاروا في إفناء الله الأشياء إذا أرادَ أن يفنيها<sup>(٤)</sup>، كما حاروا في إحداثها، وحيرتُهم في الإفناء أظهر<sup>(٥)</sup>»:

هذا يقول: يخلقُ فناءً لا في محل، فيكون ضدًّا لها، فتفنى بضدّها<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر: «شرح حديث النزول» له (ص ٤١٠).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣١٨/١٢ - ٣١٩)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٢٦٨/٦، ٢٧٠)، «كتاب في الرد على الطوائف الملحدة» ضمن الفتاوى المصرية (٦/٦٢٥ - ٦٢٦)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٢٩٠).

(٣) أي: الإحداث والإفناء.

(٤) انظر عرضًا مفصلاً لأقوالهم في ذلك في «تهافت الفلاسفة» للغزالي (ص ١٣٠).

(٥) انظر تفصيل أقوالهم في هذا الموضوع في: «مقالات الإسلاميين» (ص ٣٥٨ - ٣٦١، ٣٦٦)، «أصول الدين» للبغدادي (ص ٥٠ - ٥٢)، «أبكار الأفكار» (٣/٣٦٤) وما بعدها.

(٦) هذا مذهبُ أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، وهو الذي استقرَّ عليه رأيُ المعتزلة، انظر: «أبكار الأفكار» (٣/٣٦٥)، «فخر الدين الرازي» =

وهذا يقول: يقطعُ عنها الأعراضَ مطلقًا، أو البقاءَ الذي لا تبقى إلّا به، فيكون فناؤها لفواتِ شرطها<sup>(١)</sup>.

ومن أسبابِ ذلك: ظنُّهم، أو ظنُّ من ظنَّ منهم: أنّ الحوادثَ لا تحتاجُ إلى الله إلّا حالَ إحداثها، لا حالَ بقائها، وقد قالوا: إنه قادر على إفنائها، فتكلّفوا هذه الأقوالَ الباطلة<sup>(٢)</sup>.

قال التفتازانيُّ مشيرًا إلى سببِ قول الأشاعرةِ بعدم بقاء الأعراضِ زمانين:

«ذهبَ كثيرٌ من المتكلمين إلى أنّ شيئًا من الأعراضِ لا يبقى زمانين، بل كلّها على التقضي والتجدد؛ كالحركة والزمان عند الفلاسفة، وبقاؤها عبارةٌ عن تجددِ الأمثالِ بإرادةِ الله تعالى.

وبقاءُ الجوهرِ مشروطٌ بالعرض، فمن هنا يحتاجان في بقائهما إلى المؤثر، مع أنّ علةَ الاحتياجِ هي الحدوثُ لا الإمكان<sup>(٣)</sup>.

= (ص ٤٠٠ - ٤٠١)، «المعتزلة» لزهدي (ص ١٥٠ - ١٥١).

(١) ذهب أبو الحسن الأشعريُّ ومقدموا أصحابه: إلى أنّ الأجسامَ باقيةٌ غير متجددة، وهي باقيةٌ ببقاءِ محلِّ فيها، فإذا أرادَ الله تعالى إفناءَ جسم: لم يخلق فيه البقاء، انظر: «أصول الدين» للبغدادي (ص ٦٧).  
وقد تبعه الباقلانيُّ في «التمهيد» (ص ٢٦٣)، إلّا أنه تحوّل عن هذا المعتقد، وابتدع رأياً آخر شايعه فيه متأخرو الأشعرية، كالجويني، والغزالي، وغيرهم. انظر التفصيل في: «أبكار الأفكار» (٢/١٧٣، ٣/٣٦٦)، «فخر الدين الرازي» (ص ٤٠٢).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦/٢٧٥)، وانظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٢٩١ - ٢٩٢).

(٣) «شرح المقاصد» له (٢/١٦١).

وقال الجرجاني مبيّنًا للسبب نفسه :

«وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا: بأنَّ السببَ المُحوَجَ إلى المؤثِّرِ هو الحدوثُ، فلزَمهم استغناءُ العالمِ حالَ بقائه عن الصانعِ، بحيث لو جازَ عليه العدمُ - تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا - لَمَا ضَرَّ عدمه في وجوده، فدفعوا ذلك بأنَّ شرطَ بقاءِ الجوهرِ هو العرضُ، ولَمَا كان هو متجددًا، محتاجًا إلى المؤثِّرِ دائمًا: كان الجوهرُ أيضًا حالَ بقائه محتاجًا إلى ذلك المؤثِّرِ بواسطةِ احتياجِ شرطه إليه، فلا استغناءَ أصلًا»<sup>(١)</sup>.

ولازمَ ظنهم: أنَّ الله تعالى أحدثَ الأشياءَ ثم تركها، ولم يلتفتَ إليها إلا عند إرادته إفناءها، وهذا يتنافى مع افتقارِ ما عدا الله تعالى إليه - جلَّ وعلا - في كلِّ وقتٍ وحين<sup>(٢)</sup>.

وهذا التسلسل في السقوطِ في الباطل، والذي نراه في هذه المسألة: يوضح لنا كيف أنَّ الباطلَ يجرُّ إلى باطلٍ آخر، ويوجبُ الاضطراب.

ويكفي أن أشيرَ هنا إلى أنَّ إبرازَ قدرةِ الله تعالى، وبيانِ افتقارِ العالمِ إليه: لا يحتاجُ إلى التزامِ أمثالِ هذا الباطل، وقد أضُرَّ المتكلمونَ دينهم بالحديث في هذه الأمورِ دون الاستنادِ إلى علمٍ قاطع، وقد سبقَ شيءٌ من التفصيل في هذا الموضوع قريبًا<sup>(٣)</sup>.

وبهذا عرفنا فسادَ قولهم بأنَّ الأعراضَ لا تبقى زمانين، ولا

(١) «شرح المواقف» للجرجاني (٣٩/٥).

(٢) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٢٩٢).

(٣) انظر ما سبق في (ص ١٤٦١ - ١٤٦٤).

شكّ أن هذا يחדش في الدليل الذي بُني على هذا الأساس، ويتضافر في هدم دليل الأعراض.

### الوقفُ الثانية: توضيح موقف التفتازانيّ خاصةً في هذه المسألة:

لم يكن موقفُ التفتازانيّ من هذه القضية هو هذا الذي رأيناه منه هنا، حيث اعتمدَ هنا أنّ الأعراض لا تبقى زمانين، وبنى عليه كون الحركة والسكون من الأعراض، وأنّ الجسمَ حادثٌ لعدم خلوهُ عنهما. وقد صرّح بموقفه بما لا يدع مجالاً للشك في هذا الكتاب نفسه - شرح العقائد النسفية - في مبحث «التزيهات»<sup>(١)</sup>، كما أنه صرح بذلك في «المقاصد» وشرحه، وسأنقل نصّه من المقاصد وشرحه لوضوحه واختصاره:

عقدَ التفتازانيّ في (المقاصد) مبحثاً مستقلاً بعنوان: «الأعراض لا تبقى زمانين»، ثم عرضَ مذهبَ المتكلمين في عدم بقاء الأعراض زمانين، وذكرَ حججهم بالتفصيل<sup>(٢)</sup>، ثم قال - في متن المقاصد -: «والحقُّ: أنّ بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم، لا سيما الأعراض القائمة بالنفس، وليس التعويلُ على مجرد المشاهدة؛ إذ الأمثال المتواردة قد تُشاهدُ أمرًا مستمرًا كالماء المصبوب من الأنوب»<sup>(٣)</sup>.

وقد شرحَ التفتازانيّ كلامه في «شرح المقاصد»، وقبل أن أنقل كلامه من الشرح، أستحسن أن أنقل نصَّ شيخه الإيجي في هذا

(١) (ص ٣٠ - ٣١) عند قول النسفيّ عن الله تعالى: «ليس بعرض».

(٢) «شرح المقاصد» (٢/١٦٠ - ١٦٥).

(٣) «مقاصد الطالبين» (٢/١٦٥).

الموضوع، حيث يغلبُ على ظني أن التفتازانيَّ يردُّ على شيخه في كلامه الآتي، وسيسهلُ فهمُ كلام التفتازانيَّ إذا سبقَ بكلام شيخه. وقد انتصرَ شيخُه الإيجيُّ لأصحابه الأشاعرة، فبحث القضية في «المواقف»<sup>(١)</sup>، وذكرَ أدلتهم على امتناع بقاء الأعراض زمانين، ثم قال:

«ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق:

**الأول:** المشاهدة. قلنا: لا دلالة لها؛ كالماء الدافق من الأنوب، يُرى مستمرًا، وهو أمثالٌ تتوارد.

**الثاني:** فليجُزُ<sup>(٢)</sup> مثله في الأجسام. قلنا: ثمثيلٌ بلا جامع، وليس حكمنا ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها، بل بالضرورة، وبأنه لولاه: لم يُتصور الموتُ والحياة...»<sup>(٣)</sup>.

قال التفتازانيُّ في (شرح المقاصد) مصرحًا برأيه، ومناقشًا لشيخه الإيجي:

«إنَّ امتناعَ بقاء<sup>(٤)</sup> الأعراضِ على الإطلاقِ وإن كان مذهبًا للأشاعرة، وعليه يبتني كثيرٌ من مطالبهم: إلَّا أنَّ الحقَّ: أنَّ العلمَ ببقاء بعضِ الأعراضِ من الألوان، والأشكال، سيما الأعراضِ

(١) (ص ١٠١ - ١٠٣).

(٢) أي: الثاني: أن يقال: إذا جَوِّزتم توارِدَ الأمثالِ في الأعراضِ: فليجُزُ مثله في الأجسام. «شرح المواقف» (٥/٥٠).

(٣) المصدر السابق (ص ١٠٣)، وقارنه بما في «الأبكار» (٣/١٧٣)، ومن المرجح أن يكون الإيجي قد لخص كلام الأمدي.

(٤) في المصدر: «وبقاء...» بالواو، وهو خطأ مطبعيٌّ ظاهر.



القائمة بالنفس؛ كالعلوم والإدراكات، وكثيرٍ من الملكات: بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير تفرقة، فإن كان هذا ضروريًا: فكذا ذاك، وإن كان ذاك باطلًا: فكذا هذا<sup>(١)</sup>.

وليس التعويلُ في بقاء الأعراضِ على مجردِ المشاهدة، أو على قياسها على الأجسام، حتى يردَّ الاعتراضُ بأنَّ الأمثالَ المتجدِّدةَ على الاستمرارِ قد يُشاهدُ أمرًا مستمرًا باقيا؛ كالماء المصبوبِ من الأنبوب، وبأنَّ القياسَ على الجسمِ تمثيلٌ بلا جامع...»<sup>(٢)</sup>.

وكلامُ التفتازاني واضح إذا قورن بكلام شيخه، على أنَّ الإيجيَّ زاد وجهًا ثالثًا للقائلين ببقاء الأعراض، وناقشه التفتازاني، ولكنني أغفلته؛ لأنه ليس غرضي هو التفصيل، وإنما هدفي هو توضيحُ موقف التفتازاني في الموضوع، وذكرُ أبرز دلائله، وقد تم عرضها فيما سبق، وتبين أنه قد وافق الحقَّ في هذا الموضوع، وإن كان قد تبنى المشهورَ عند المتكلمين عند شرحه لدليل الأعراض.

(١) يُلزمُ التفتازانيُّ هنا شيخه ومن معه، ممن يدعي الضرورةَ في بقاء الجسم، كما سبق في كلام الإيجي، فيلزمه التفتازانيُّ بالضرورة نفسها في الأعراض، وهو في ذلك مصيب كما هو واضح [وانظر في دعواهم الضرورةَ في الحكم ببقاء الجواهر والأجسام في «الأبكار» (٣/٣٧، ١٧٣)، وقد سبق التفتازانيُّ في دعوى الضرورة ببقاء بعض الأعراض: أبو الحسين البصري المعتزلي، انظر: «تلخيص المحصل» (ص ١٦٣).

وجديرٌ بالذكر هنا أنَّ الأمدِّيَّ قد تفتنَّ لهذا الإلزام الذي ذكره التفتازانيُّ هنا، فذكره، ثم حاول التخلص منه بمجرد دعوى لا دليل عليها، انظر: «أبكار الأفكار» (٣/٣٧ - ٣٨).

(٢) «شرح المقاصد» (٢/١٦٥ - ١٦٦).

وقد سبق التفتازاني - في رفض مذهب الأشاعرة في عدم بقاء الأعراض - من أئمة الماتريدية: شمس الدين السمرقندي (توفي بعد سنة ٦٩٠هـ)، فقد قال بعد استعراض أدلة الفريقين:

«والحقُّ: أنهم إن عَنَوْا بامتناع بقاءِ العَرَضِ امتناعَ بقاءِ بدونِ مُبَيَّنٍّ: فذلك حقٌّ... وإن عَنَوْا به: أنه لا يمكنُ وجودُه في الزمانِ الثاني: فلا عقلَ فيه ولا نقلَ»<sup>(١)</sup>.

كما أن الجرجاني - وهو تلميذ التفتازاني ومعاصر له - أظهرَ شيئاً من التردُّد في الجزم به، وأشار إلى صحة دعوى الضرورة في بقاء الأعراض أيضاً، كما ادَّعوا ذلك في الأجسام<sup>(٢)</sup>.

ومن أئمة الأشاعرة: أبو حامد الغزالي<sup>(٣)</sup>، وفخر الدين الرازي<sup>(٤)</sup>، وكذلك بعض المعتزلة<sup>(٥)</sup>، وغيرهم<sup>(٦)</sup>.

(١) «الصحائف الإلهية» له (ص ٢٤٩ - ٢٥٠).

(٢) انظر: «شرح المواقف» له (٥١/٥ - ٥٢).

(٣) انظر: «تهافت الفلاسفة» (ص ١٣٠)، وقد ردَّ على أصحابه - الأشاعرة - في هذه المسألة، ولا أستبعد أن يكون التفتازاني رَضَّ اللهُ أَخَذَ مِنْهُ.

(٤) انظر: «المحصل» (ص ١٦٢)، «معالم في أصول الدين» (ص ٢٩)، يقول فيه: «الحق عندي: أن الأعراض يجوز البقاء عليها، بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني: لجاز أيضاً أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث في المؤثر، وأنه محال».

(٥) كأبي الهذيل العلاف، انظر: «مقالات الإسلاميين» (ص ٣٥٨)، «الفرق بين الفرق» (ص ١٥٢ - ١٥٣).

(٦) من أبرزهم الإمام ابن حزم، انظر: «الفصل» (١٠٦/٥ - ١٠٨).

هذا، وسيأتي في المبحث السابع من الفصل الثالث مزيدُ تفصيلٍ حول بعضِ الاضطرابات التي وقعَ فيها أصحابُ هذا الدليل - إن شاء الله تعالى - .

### المقام الثالث

#### مناقشته حول الأكوان الأربعة

تقدّم تفسيرُ التفتازانيّ لـ«الأكوان»، وأنها الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون<sup>(١)</sup>، وقد ذكرَ التفتازانيّ أنّ «الكون» نسبة إلى المكان، ويعني كون الشيء في الحيز.

والمتكلمون يُعبّرون عن «الأيّن» - وهو حصولُ الجوهرِ في الحيز<sup>(٢)</sup> - بالكون، ويحصرونه في الأنواع الأربعة المذكورة<sup>(٣)</sup>.

و«الملاحظُ على أصحابِ دليلِ الأعراضِ وحدوثِ الأجسام: أنهم لم يُمكنهم أن يُثبتوا أنّ الجسمَ لا يخلو من الأعراضِ إلّا بالأكوان الأربعة»<sup>(٤)</sup>.

وقد تنوّعت طرقهم في إثباتِ أنّ الأجسامَ لا تخلو عن الحوادث:

(١) انظر: ما تقدم في المطلب الثاني من هذا المبحث.

(٢) هكذا عبّرَ عنه التفتازانيّ، وقال الآمديُّ عنه إنه: «عبارةٌ عن حالةٍ تحصلُ للجسم بسببِ نسبيته إلى مكانه». «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين» له (ص ١١٢)، وبنحوه قال الجرجانيّ في «التعريفات» (ص ٤٤).

(٣) انظر: «شرح المقاصد» (٣٩٦/٢).

(٤) «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٢٨٠)، وهو ملخّصٌ لكلام شيخ الإسلام في «بيان تليس الجهمية» (١/٢٨٠).

• «فتارةً يُثبتونها بأنّ الأجسامَ لا تخلو عن الحركةِ والسكون، وهما حادثان.

• وتارةً يُثبتونها بأنّ الأجسامَ لا تخلو عن الاجتماع والافتراق، وهما حادثان.

• وتارةً يُثبتونها بأنّ الأجسامَ لا تخلو عن الأكوان الأربعة... وهي حادثة.

وهذه طرقُ المعتزلةِ ومَن وافقهم على أنّ الأجسامَ قد تخلو عن بعض أنواع الأعراض.

• وتارةً يُثبتونها بأنّ الجسمَ لا يخلو من كلّ جنسٍ من الأعراضِ عن عرضٍ منه، ويقولون: القابلُ للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، ويقولون: إنّ الأعراضَ يمتنعُ بقاؤها؛ لأنّ العرَضَ لا يبقى زمانين، وهذه الطريقةُ هي التي اختارها الأمدئيُّ، وزيّفَ ما سواها، وذكرَ أنّ جمهورَ أصحابه اعتمدوا عليها...»<sup>(١)</sup>.

وذكرَ شيخُ الإسلام - أيضًا - أنه «عند التحقيق لم يُمكنهم أن يُثبتوا ذلك إلّا بالاجتماع والافتراق؛ فإنّ منهم من يقول: الكونُ أمرٌ عَدَمي، ومنهم من يقول: الكونُ الذي هو الحركةُ والسكونُ إنّما يلزمُ إذا كان الجسمُ في مكان، فأما إذا لم يكن في مكانٍ فيجوزُ خلوهُ عن الحركةِ والسكون، كما يقوله طوائفٌ؛ كالذين قالوا ذلك من الكرامية، فاللّ الأمرُ بهذه الطريقةِ إلى الاجتماع

(١) «قاعدة نافعة في صفة الكلام» له - ضمن «مجموعة الرسائل المنيرية» - (٧٠ - ٦٩/٢)، وانظر: «شرح الأصبهانية» (١/٢٦٤ - ٢٦٥).

والافتراق»<sup>(١)</sup>.

فالمتكلمون بعد أن اتفقوا على أنه لا يُمكن إثباتُ عدمِ خلوّ الجسمِ أو الأعيانِ عن الأعراضِ إلّا بالأكوان: اختلفوا بعض الشيء في تحديد هذه الأكوان التي لا يخلو الجسمُ عنها.

والمشهورُ عندهم هو ما ذهبَ إليه أبو الحسن الأشعري، وتبعه على ذلك أصحابُه؛ كالباقلاني، والجويني، وغيرهم<sup>(٢)</sup>.

قال الجويني في ذلك: «فالذي صارَ إليه أهلُ الحق: أنّ الجوهرَ لا يخلو عن كل جنسٍ من الأعراض، وعن جميع أصداده إن كانت له أصداد، وإن كان له ضدٌّ واحد: لم يخلُ الجوهرُ عن أحد الضدين، فإن قُدِّرَ عرضٌ لا ضدَّ له: لم يخلُ الجوهرُ عن قبول واحدٍ من جنسه»<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكرَ التفتازاني في «شرح المقاصد»<sup>(٤)</sup> أنّ هذا مذهبُ أكثر المتكلمين.

أمّا التفتازاني: فبعد أن صرّح بأنّ الأكوانَ - بلا استثناء - تُعرضُ للأجسامِ والجواهر: إلّا أنه اقتصرَ على الحركةِ والسكون فقط عند الاستدلالِ لعدمِ خلوّ الأعيانِ من الحوادث، فقال:

(١) «بيان تلبس الجهمية» (١/٢٨١).

(٢) انظر: «أصول الدين» للبغدادي (ص٥٦)، «المواقف» للإيجي (ص٢٥٢ - ٢٥٢).

(٣) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» له (٤٤).

(٤) (٣/٩٠).

«وأما الأعيان<sup>(١)</sup>: فلأنها لا تخلو عن الحوادث، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، أما المقدمة الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان»<sup>(٢)</sup>.

وقد أغفل التفاتزاني هنا ذكر الاجتماع والافتراق، ولا أدري: هل كان ذلك قصدًا منه، أم اقتصارًا على أقلِّ ما يُثبت الدعوى، أو على الأهمِّ عنده.

وكلا الاحتمالين له ما يُبرِّره:

أما الاحتمال الأول: فيحتمل أن يكون قد استبعد الاجتماع والافتراق من أنواع الأكوانِ هنا لأنَّه ينبنى على إثباتِ الجوهرِ الفردِ، وقد رأينا فيما سبق أنه مال فيه إلى التوقف، فيمكن أن يكون قد أغفل هذين النوعين لعدم اقتناعه بما ينبيان عليه، فيكون قد اقتصر على ما ليس فيه اعتراض.

وأما الاحتمال الثاني: فإننا نرى كثيرًا منهم يستوعبون الكلامَ عند التفصيلِ في الأكوانِ وعروضِها للأجسامِ والجواهرِ، ولكنهم، مع ذلك، يقتصرون على بعض هذه الأكوانِ عند الاستدلالِ لعدم جوازِ سبِّقِ الجسمِ للحوادثِ، أو عدمِ خلُّوه من الأعراضِ.

ومن أبرزهم أبو بكر الباقلاني، حيث ذكرَ عند إثباتِ

(١) أي: وأما حدوثُ الأعيانِ.

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٣).

الأعراضِ جميعَ أنواعِ الأكوانِ، بل وقدّمَ الحركةَ والسكونَ منها<sup>(١)</sup>، ولكنه أغفلهما عند الحديث عن عدم خلوّ الجسم عن الأعراضِ في سياق ذكره لدليل الأعراضِ، واكتفى بالاستدلالِ بالاجتماع والافتراق<sup>(٢)</sup>.

وإغفاله هنا للحركة والسكون ليس لأنه لا يرى صحة هذا الاستدلالِ، وإنما اقتصرَ هنا على الأهمّ عنده.

فيحتملُ أن يكون صنيعُ التفتازانيّ من هذا القبيلِ، وهذا هو الراجحُ عندي، والله تعالى أعلم بالصواب<sup>(٣)</sup>.

وفيما يلي شيءٌ من التفصيل عن كلا الطريقتين:

### أولاً: مسألة الاجتماع والافتراق:

طريقة الاجتماع والافتراق «لا تصفو لأصحابها حتى يُثبتوا أن الجسمَ يقبلُ الاجتماعَ والافتراقَ، وقبولُ الجسمِ للاجتماع والافتراق

(١) انظر: «تمهيد الأوائل» له (ص ٣٨)، وانظر كلامه في شرح «اللمع» للأشعري، وقد نقلَ كلامه شيخ الإسلام في «الدرء» (٨/٣١٥).

(٢) انظر: «تمهيد الأوائل» له (ص ٤٢).

(٣) وقد بحث التفتازانيّ هذه المسألة في «المقاصد» وشرحه (٣/٨٩ - ٩٢)، وذكرَ أن أكثر المتكلمين ذهبوا إلى أنه يجب أن يوجدَ في كل جسم أحد الضدين من كل عرض إذا كان قابلاً له، وذكرَ نصَّ الجويني الذي ذكرته قبل قليل (ص ١٤٩٩)، ثم ذكرَ مذهبَ القائلين بأنه يجوز أن لا يوجدَ في الجسم شيءٌ من الأعراضِ، ثم قال - (٣/٩١) -: «فمرجعُ الأولِ [أي: مذهب المتكلمين] إلى إيجابِ كلي، والثاني إلى سلبِ كلي، والأشبهُ هو الإيجابُ الجزئي، بمعنى أنه يجبُ أن يوجدَ في كل جسمٍ شيءٌ من الأعراضِ...».

مبنيّ عندهم على إثباتِ الجوهرِ الفردِ»<sup>(١)</sup>.

وقد تقدم تعريفُ الجوهرِ الفردِ، وهو الجزء الذي لا يتجزأ،  
وعليه بُني اجتماعُ الأجسامِ وافتراقُها.

والذين أثبتوا الجواهرَ الفردةَ قالوا: إنّ الجسمَ لا يخلو عن  
الأكوان الأربعة، وهي الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون.

وبما أنّ دليلَ الأعراضِ يبني على إثباتِ الجوهرِ الفردِ: فقد  
زعمَ هؤلاء أنّ نفيَه من أقوالِ أهلِ الإلحاد، لظنهم أنّ دليلَ  
الأعراضِ وحدوثِ الأجسامِ الذي سلكوه: هو أصلُ دينِ  
المسلمين، فما يُفضي إلى إبطالِ هذا الدليلِ لا يكون إلا من أقوالِ  
الملحدين؛ إذ حدوثُ العالمِ مترتّبٌ عندهم على إثباتِ الجوهرِ  
الفردِ..<sup>(٢)</sup>.

وقد تقدمت نصوصُهم في ذلك<sup>(٣)</sup>، فلا داعي للتكرار.

كما تقدم - أيضاً - الحديثُ عن الجوهرِ الفردِ، وأنّ نفيَه هو  
الصحيحُ الذي يتعيّنُ القولُ به، ولا يجوز العدولُ عنه.

وهذا يقدحُ في الطريقِ التي أثبتَ بها حدوثُ الأجسامِ، وينهدمُ  
أساسُ هذا الدليلِ عند هؤلاء.

ومما ينبغي التنبيهُ إليه: أنّ هذه الطريقَ هي طريقةُ الأشعريِّ

(١) «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٢٩٥).

(٢) انظر: «بيان تلبيس الجهمية» (١/٢٨٢)، «الأصول التي بنى عليها  
المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٢٩٦).

(٣) انظر ما سبق في (ص ٦٩٩ - ٧٠٠).



وجمهور أصحابه<sup>(١)</sup>، وكذلك جمهور الماتريدية<sup>(٢)</sup>، ولم يعدل عنها إلا بعض من مال إلى رأي المعتزلة في تحديد الأكوان التي لا يخلوا الجسم عنها<sup>(٣)</sup>.

## ثانياً: مسألة الحركة والسكون:

١ - بيّن شيخ الإسلام في مواضع من كتبه<sup>(٤)</sup>: أنّ طريقة الحركة والسكون هي التي اعتمدها المعتزلة<sup>(٥)</sup>، وهي أقوى من طريقة الأعراض، يقول - رحمه الله تعالى -:

«وأما طريقة الحركة والسكون التي اعتمدها المعتزلة: فهي التي يعتمدها الرازي<sup>(٦)</sup>، وهي أقوى مما سلكه الأمدي وغيره، حيث

(١) انظر: «تمهيد الأوائل» للباقلاني (ص ٣٨).

(٢) انظر: «التمهيد في أصول الدين» لأبي المعين النسفي (ص ٥).

(٣) أشار شيخ الإسلام إلى بعضهم، كما نصّ على ذكر أبي الوفاء ابن عقيل منهم. «الدرء» (٣٠٣/١).

(٤) انظر - مثلاً -: «الدرء» (٣٠٣/١، ١٣٥/٩)، «شرح الأصبهانية» (٢٦٤/١).

(٥) وهذا واضح مما نقله شيخ الإسلام عن أبي الحسين البصري - من كتابه «غرر الأدلة» - في «الدرء» (١٣٤/٩)، ونقل ابن المرتضى - في «أماليه» (١٨١/١) - أنّ النعمان المنائيّ قال لأبي الهذيل يوماً: «دُلّ على حدوث العالم بغير الحركة والسكون، فقال له أبو الهذيل: مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي إلى القاضي، ولا تحضر بيّتك».

على أنّ بعض المعتزلة أثبت ذلك بالأكوان الأربعة، بما فيها الاجتماع والافتراق، كما سلك ذلك القاضي عبد الجبار، انظر: «شرح الأصول الخمسة» له (ص ١٠٤ - ١١٣).

(٦) انظر من كتبه: «الأربعين في أصول الدين» (ص ١٣ - ٢٧)، «الخمسين» =

سلكوا طريقة الأعراض مطلقاً، بناءً على أن العرض لا يبقى زمانين؛ فإن هذه أضعف الطرق، وطريقة الحركة أقواها، وطريقة الاجتماع والافتراق بينهما، وهي طريقة أبي الحسن الأشعري، وطريقة الكرامية وغيرهم، ممن يقول: إنه جسم»<sup>(١)</sup>.

وقد سبقت الإشارة إلى أن التفازاني اقتصر على بيان عدم خلو الأعيان عن الحركة والسكون عند بيانه لعدم خلو الأعيان من الحوادث، كما أسلفت الإشارة إلى سبب ذلك.

٢ - ولكن لا بد من الانتباه إلى سبب حكم شيخ الإسلام بكون طريقة الحركة والسكون أقوى من طريقة الاجتماع والافتراق.

وللوقوف على ذلك: أشير إلى أن حكم شيخ الإسلام المذكور قد جاء بعد نقله لكلام أبي الحسين البصري المعتزلي، الذي ذكر أن إثبات حدوث الجسم يحتاج إلى إثبات أربع دعاوى، وذكر في الدعاوى الثلاثة الأولى - مستدلاً لحدوث الجسم -: «إن الجسم لم يسبق الحركات والسكنات المحدثه... وكل ما لم يسبق المحدث فهو محدث»<sup>(٢)</sup>.

ثم قال شيخ الإسلام: «وهذه هي الدعاوى الأربع التي ذكرها أبو المعالي في أول (الإرشاد)، لكن جعل بدل (الحركات

= (ص ٣٣٣ - ٣٣٤)، «المطالب العالية» (٤/ ١٥٧ - ١٩٤)، وقد خصص مقالة خاصة لهذا الدليل، وانظر: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزركان (ص ٣٥٩ - ٣٦٢).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ١٣٥).

(٢) المصدر السابق (٩/ ١٣٤).

والسكنات): الأعراض، ولكنه لم يُقرّر حدوث الأعراض إلا بحدوث الأكوان، ولم يُقرّر ذلك إلا بالاجتماع والافتراق.

وأما طريقة الحركة والسكون التي اعتمدها المعتزلة: فهي التي يعتمدها الرازي، وهي أقوى مما سلّكه الأمدئي وغيره...»<sup>(١)</sup>.

وبعد استعراض ملبسات هذا الحكم: يتضح لنا أن السبب وراء ذلك الحكم يكمن في أن طريقة الحركة والسكون قليلة المقدمات، إضافةً إلى وضوحها، ومن المعلوم: أنه كلما كانت المقدمات قليلة: سهّل الوصول إلى النتيجة المتوخاة، وكلما كانت سهلةً، بيّنة، واقعيةً: كان حصول اليقين بها أقرب.

ولا شك أن الاعتماد على الحركة والسكون دون تعليقها بالأعراض أسهل وأوضح من أن يدعى أولاً حدوث الأعراض، ثم يدعى عدم خلوّ الجسم عنها أو عن بعضها، ثم يضطرّ في سبيل إثبات ذلك إلى بيان حدوث الأكوان ولزومها للجسم.

وبعد هذا الشرح الموجز: يتبيّن لنا أن حكم شيخ الإسلام لا يشمل طريقة من اقتصر على الحركة والسكون بعد أن انطلق من حدوث الأعراض عمومًا، ثم استدللّ لذلك بحدوث الأكوان أو بعضها، كما سلّك ذلك التفتازاني - على فرض استبعاده طريقة الاجتماع والافتراق قصدًا منه لضعفه -.

ولكن هذه الطريقة التي سلّكها التفتازاني تبقى، مع ذلك، أقوى من طريقة الاجتماع والافتراق؛ للسبب نفسه الذي أشرت إليه قبل قليل.

(١) المصدر السابق (٩/١٣٥)، انظر تكملة نص شيخ الإسلام: في بداية هذه الفقرة.

٣ - ومن المهم أن يُذكر هنا: أن طريقة الحركة والسكون لم تخلُ - أيضاً - من الخلاف، ولم تسلم من القرح، مما يقلل من شأنها، ويجعل دورها في إثبات حدوث الأجسام أقلّ من المطلوب.

ذلك: أن الناس اختلفوا في «السكون»: هل هو أمرٌ عَدَمِيٌّ أو وجودي<sup>(١)</sup>؟ وعلى القولِ بكونه عَدَمِيًّا: يكون الجسمُ قد خلا عن الأكوان في حال خلوه عن الحركة.

(١) أكثر المتكلمين على أن السكونَ وجوديٌّ يضافُ الحركة، وأمّا الفلاسفة: فيرون أنه عبارةٌ عن عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك، فهو عندهم أمرٌ عَدَمِيٌّ. انظر: «النجاة» لابن سينا (١/١٣٤)، «رسالة الحدود» له أيضاً (ص ٩٥)، «الشفاء - الطبيعيات» (١/١٠٨ - ١١١) - وقد عقد فيه فصلاً بعنوان: «تحقيق تقابل الحركة والسكون» -، (تهافت الفلاسفة» (ص ١٣٢)، «رسالة السماع الطبيعي» لابن رشد (ص ٨٣)، «الأربعين في أصول الدين» للرازي (١/٣٤)، «المبين» للآمدي (ص ٩٥)، «شرح المواقف» (٦/١٨٠)، «كشاف اصطلاحات الفنون» (٢/٤١٩ - ٤٢١).

ويوافقُ الفلاسفة في كونه عَدَمِيًّا: الكرامية من المتكلمين، انظر: «الدرء» (٧/٢٢٧).

تنبيه: بحث شيخ الإسلام هذه المسألة - هل السكون وجوديٌّ أم عَدَمِيٌّ؟ - في «الدرء» (٢/٣٧١ - ٣٩٠)، وأكثرُ كلامه فيه هو معارضةٌ بعض أقوال المتكلمين بأقوال بعضهم، وإبرازُ ضعف دليل الأعراض من خلاله، ولكن لم يصرّح برأيه في ذلك، إلّا أنه مال إلى كونه عَدَمِيًّا، حيث إنه ذكرَ اختلافَ الناس في الموتِ والظلمة: هل هما عَدَمِيَّان أو وجوديان؟ وذكرَ أدلةَ القائلين بكونهما وجوديين، ثم قال: «وكونُ السكون وجوديًّا أبعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجوديًّا». «الدرء» (٢/٣٨٣). بل كادَ يجزم في مكان آخر بكونه عَدَمِيًّا، حيث قال - في «منهاج السنّة» (١/٢١٣) -: «والترّاع في ذلك =

يقولُ شيخُ الإسلام في ذلك: «الناسُ متنازِعون في السكون: هل هو أمرٌ وجودي أو عَدَمي؟»

• فَمَنْ قال إنه وجودي قال: الجسمُ الذي لا يخلو عن الحركةِ والسكونِ إذا انتفت عنه الحركةُ قام به السكونُ الوجودي، وهذا قولٌ من يحتجُّ بتعاقُبِ الحركةِ والسكونِ على حدوثِ المتَّصِفِ بذلك.

• ومَنْ قال إنه عَدَمي: لم يلزم من عدمِ الحركةِ عن المحلِّ ثبوتُ سكونٍ وجودي<sup>(١)</sup>.

وقد قرّر التفتازانيُّ - كغيره من جمهور المتكلمين<sup>(٢)</sup> - أنَّ السكونَ وجودي، وأنه مضافٌ - مقابلٌ - للحركة<sup>(٣)</sup>.

فَمَنْ قال: إنَّ السكونَ أمرٌ عَدَمي، فإنه يقول: لو قامت الحركةُ بالجسم لا يلزم من قيامها انتفاءُ سكونٍ وجودي، ولا من عدمها ثبوتُ سكونٍ وجودي، فليس عدمُ الفعلِ عنده وجودياً.

وقد مالَ إلى كونِ السكونِ عَدَمياً بعضُ جهابذة المتكلمين؛

= مشهور، والبرهانُ عند التحقيق لا يقومُ إلا على نقيض ذلك؛ أي: نقيض القولِ بكونه وجودياً.

(١) «قاعدة نافعة في صفة الكلام» لشيخ الإسلام - ضمن «مجموعة الرسائل المنيرية» - (٧٠/٢).

(٢) انظر: «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص ٤٠٨)، «الأربعين في أصول الدين» للرازي (١/٣٥ - ٣٧).

(٣) انظر: «شرح المقاصد» (٢/٤٥٧ - ٤٥٩).

كالآمدي<sup>(١)</sup>، فإنه انتقد دليل الحركة والسكون من وجوه، منها عدم التسليم بكون السكون وجودياً<sup>(٢)</sup>، وقد سبق نضه في نهاية المقام الأول من المطلب الثالث من هذا المبحث.

وبهذا يتبين أن أصحاب هذا الدليل أنفسهم قد اختلفوا في حقيقة السكون، وهذا يُضعف من شأن الدليل، ويقلل من مكانته عندهم أيضاً<sup>(٣)</sup>، ولكنهم لا يُظهرون ذلك لمكان حاجتهم إليه على ما فيه، كما أن التفازاني - رحمه الله تعالى - سكت عند سياقه لهذا الدليل عن القدح في قضية عدم بقاء العرض زمانين، مع أنه قد صرح بخطأ هذا الأصل في مكان آخر، كما سبق التفصيل، والله تعالى أعلم بالصواب.

وخلاصة هذا المقام: أنه «لما كان دليل هؤلاء [دليل الأعراس] مبنياً على إحدى هاتين المقدمتين: إثبات الجواهر الفردة، وأن الأجسام مركبة منه، وإثبات أن السكون وجودي، والنزاع في ذلك مشهور، والبرهان - عند التحقيق - لا يقوم إلا على نقيض ذلك»<sup>(٤)</sup>: كان القول بوهاء هذا الدليل وسقوطه مما لا يخفى على ذي لب.

(١) وحكاه الأشعري عن هشام بن الحكم. «مقالات الإسلاميين» (ص ٣٤٥).

(٢) انظر: «غاية المرام» (ص ٢٦٢)، وانظر: «الآمدي وآراؤه الكلامية» للشافعي (ص ٤٠٦).

(٣) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/ ٢٩٤ - ٢٩٥).

(٤) «منهاج السنة» (١/ ٢١٣).

## المقام الرابع

### نقدٌ دليله على إثباتِ امتناعِ حوادثٍ لا أولَ لها

وفيه أمران: الأول: عرضٌ موجزٌ لمذاهبِ الطوائفِ في قضية التسلسل، وبيان المذهب الصحيح من ذلك، مع ذكر شيءٍ من دلائله، والثاني: نقد برهان التطبيق.

الأمر الأول: عرض موجزٍ لمذاهبِ الطوائفِ في التسلسل<sup>(١)</sup>:

١ - المرادُ بـ«التسلسل» هنا هو أن يكون أثرٌ بعد أثر، فلا يكون حادثٌ إلا بعد حادث (وهذا هو التسلسلُ في المستقبل)، ولا يكون حادثٌ حتى يكون قبله غيره من الحوادث (وهذا هو التسلسلُ

(١) التسلسل في اللغة: اتصالٌ بعضِ الأشياءِ ببعضٍ إلى ما لا نهاية، (انظر: لسان العرب ٣٤٥/١١ - سلسل)، وهو قسمان: القسم الأول: التسلسل في المؤثرين، والمرادُ به: أن يكون للحادثِ فاعل، وللفاعلِ فاعلٌ آخر، وهكذا إلى غيرِ نهاية، وهذا باطل بالاتفاق شرعاً وعقلاً. ويقترن بهذا القسم تسلسلٌ آخر، وهو التسلسل في تمام الفعل والتأثير، وله نوعان: الأول: تسلسل في جنس الفعل، مثل أن يقال: لا يفعل الفاعلُ شيئاً أصلاً حتى يفعل شيئاً معيناً، أو لا يحدثُ شيئاً حتى يحدثُ شيئاً، أو لا يصدرُ عنه شيء حتى يصدرَ عنه شيء. النوع الثاني: التسلسل في الفعل المعين، أو في حدوث الحادثِ المعين، أو في جنس الحوادث، مثل أن يكون قد حدثَ مع الحادثِ تمامُ مؤثره، وحدثَ مع حدوثِ تمام المؤثر المؤثر، وهكذا. وكلا النوعين باطلان بالاتفاق.

القسم الثاني: التسلسل في الآثار: وقد اختلفوا فيه على أقوال، وهو المطلوبُ هنا. انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣٤٢، ٣٦٣، ٣٦٥، ٢٣٩/٩)، «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص ٢١٣ - ٢١٧).

في الماضي<sup>(١)</sup>، فتتسلسلُ الحوادثُ المتعاقبة هكذا في الماضي والمستقبل.

وبعبارة أخرى: وجود الحوادث دائماً بلا ابتداء ولا انتهاء<sup>(٢)</sup>.

وقد اختلفت الطوائف فيه على ثلاثة أقوالٍ معروفة:

**القول الأول:** لا يجوز تسلسلُ الحوادث المتعاقبة لا في الماضي، ولا في المستقبل، وهذا مذهبُ الجهم بن صفوان<sup>(٣)</sup>، وأبي الهذيل العلاف<sup>(٤)</sup>، ولأجل هذا الأصل قال الجهمُ بفناء الجنة والنار، وقال أبو الهذيل بفناء حركاتِ أهلها.

**القول الثاني:** يجوز تسلسل الحوادث في المستقبل دون الماضي، وهذا قولُ أكثر المعتزلة، والأشاعرة<sup>(٥)</sup>، والماتريديّة، والكرامية، ومن وافقهم.

**القول الثالث:** جواز تسلسل الحوادث المتعاقبة في الطرفين: الماضي والمستقبل، وقد ذكرَ شيخُ الإسلام أن هذا هو قولُ أئمة

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣٤١، ٣٦٨)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦/٣٨٧).

(٢) «الصفدية» لشيخ الإسلام (١/١٠).

(٣) انظر: «مقالات الإسلاميين» للأشعري (ص ١٦٤، ٥٤٢)، «الملل والنحل» للشهرستاني (١/٧٤).

(٤) انظر: «الانتصار» للخياط (٤٣ - ٤٤)، «مقالات الإسلاميين» (ص ١٦٣، ٣٥٨، ٥٤٣)، «الملل والنحل» (١/٤٥)، «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ١٩٢ - ١٩٤)، «أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة» (ص ٦٥ - ٦٦).

(٥) انظر: «الإرشاد» (ص ٤٦).



أهل الملل، ومنهم أئمة السلف وأهل الحديث<sup>(١)</sup>، وكذلك أئمة الفلاسفة<sup>(٢)</sup>.

لكن المسلمين وسائر أهل الملل وجمهور العقلاء من جميع الطوائف يقولون: إنّ كلّ ما سوى الله تعالى مخلوقٌ، حادثٌ؛ كائنٌ بعد أن لم يكن<sup>(٣)</sup>.

وأما امتناعُ دوام الحوادث في المستقبل، وجوازها في الماضي: فلم يقل به أحد.

٢ - أمّا القولُ الأول: فهو أفسدُ هذه الأقوال الثلاثة، وقد انفردت الجهميّةُ به، وشبهتهم في ذلك: أن ما كان له ابتداء فلا بدّ أن يكون له انتهاء، وأنّ الدليلَ الدالّ على امتناع ما لا يتناهى لا يفرّق بين الماضي والمستقبل، فقال بفناء الجنة والنار، بل وفناء العالم كلّهُ، حتى لا يبقى موجودٌ سوى الله تعالى، كما كان الأمرُ في الابتداء كذلك.

(١) انظر: «منهاج السنّة» (١/٣١٠)، «درء التعارض» (١/٣٦٣، ٤/٢٩٢ - ٢٩٣، ٩/١٨٠ - ١٨٥، ٢٣٨ - ٢٤١)، «مجموع الفتاوى» (١٢/٤٥)، «شفاء العليل» (٢/١٤ - ١٥)، «شرح العقيدة الطحاوية» (١/١٠٥).

(٢) انظر: «النجاة» لابن سينا (٢/١٠٨ - ١١٥)، «هداية الحكمة» للأبهرى (ص ٨١).

(٣) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/٢٣٠، ١٨/٢٢٨)، «منهاج السنّة النبوية» (١/٤٢٦)، «شرح العقيدة الطحاوية» (١/١٠٦، ١٠٨). وقد قرره شيخ الإسلام في مواضع كثيرة من كتبه، انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٠٤ - ١٠٠٦)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٣٥٣).

وتبعه أبو الهذيل العلاف في ذلك، لكنه قال بفناء الحركات فقط، فقال: إنَّ الدليلَ إنما دلَّ على انقطاع الحوادثِ فقط، فيمكنُ بقاءَ الجنةِ والنارِ، ولكن تنقطعُ الحركات، فيبقى أهلُ الجنةِ والنارِ ساكنين ليس فيهم حركةٌ أصلاً، ولا شيءٌ يحدث، فيبقى أهلُ الجنةِ وأهلُ النارِ في سكونٍ دائم، لا يقدرُ أحدٌ منهم على الحركة<sup>(١)</sup>.

وإنكارُ السلفِ عليهم في هذه المسألة مشهورٌ متداول، كما أنَّ الأدلةَ على بقاءِ الجنةِ ودوامِها، وعدمِ فناءِ النارِ كثيرةٌ مشهورة<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: «مقالات الإسلاميين» للأشعري (ص ٥٤٣)، والمصادر السابقة في الحاشيَّتين السابقتين.

(٢) وممن جمعَ هذه الأدلة بشيءٍ من التوسع هو الدكتور عبد الله بن صالح الغصن في كتابه: «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد» (ص ٢٢٠ - ٢٢٢).

يقولُ الإمامُ ابنُ القيم - رحمه الله تعالى - مناقشاً مذهبَ أبي الهذيل العلاف - في «النونية» (١/٣٦ - ٣٧) :-

قال الفناء يكون في الحركات لا	في الذات، واعجباً لذا الهذيان
أيصيرُ أهلُ الخلدِ في جناتِهِم	وجحيمِهِم كحجارةِ البنيان
ما حالٌ من قد كان يغشى أهله	عند انقضاءِ تحرُّكِ الحيوان
وكذاك ما حالٌ الذي رفعت يدا	ه أكلَةً من صحفةٍ وخوان
فتناهتِ الحركاتُ قبل وصولِها	للفم عند تفتُّحِ الأسنان
وكذاك ما حالٌ الذي امتدَّت يدٌ	منه إلى قنوَ من القنوان
فتناهتِ الحركاتُ قبل الأخذ هل	يبقى كذلك سائرَ الأزمان
تباً لهاتيك العقولِ!! فإنها	والله قد مسَّخت على الأبدان
تباً لمن أضحى يقدِّمها على الـ	آثار والأخبارِ والقرآن

وبنحوه انتقده أحدُ المعتزلة العتاة، وهو: أبو موسى المردار، حيث قال: =

**وأما القول الثاني:** فهو مذهبُ جمهور المتكلمين، وهو فاسدٌ أيضًا؛ «فإنه يدلُّ على امتناع حدوث العالم وهو حادث، والحادثُ إذا حدثَ بعد أن لم يكن محدثًا: فلا بدَّ أن يكون ممكنًا، والإمكانُ ليس له وقتٌ محدود، وما من وقتٍ يُقدَّرُ إلا والإمكانُ ثابتٌ فيه، فليس لإمكان الفعلِ وجوازه وصحَّته مبدأ ينتهي إليه، فيجبُ أنه لم يزل الفعلُ ممكنًا جائزًا صحيحًا، فيلزمُ أنه لم يزلِ الربُّ قادرًا عليه، فيلزمُ جوازُ حوادثٍ لا نهايةَ لأولها»<sup>(١)</sup>.

وسياتي في الأمر الثاني بيانُ بطلان دليلهم على إثباته - بإذن الله تعالى - .

**وأما القول الثالث:** فهو مذهب أئمة السلف، وهو مدعّمٌ بالأدلة القوية، وهو وإن لم يكن معروفًا عن السلف بهذا العنوان - إذ أن هذا من مصطلحات المتكلمين - إلا أن السلف قد صرّحوا بأن الله تعالى لم يزل متكلّمًا إذا شاء، وخالقًا إذا شاء، وكذلك بقية الأفعال الاختيارية، وليس بصحيح أنه تعالى كان معطلًا عن الكلام والفعل وغيرهما من صفات كماله المتعلقة بمشيئته وقدرته إلى أن خلق هذا العالم، كما ذهب إلى ذلك المتكلمون بناءً على دليل الأعراس.

= يلزمه إذا كان وليُّ الله في الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس، وبالأخرى بعض ما أتخفه الله به، ثم حضر وقت السكون الدائم: أن يبقى وليُّ الله أبدًا على هيئة المصلوب!! . انظر: «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ١٩٤).

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (١/١٠٣ - ١٠٤).

ومن نصوص السلف في ذلك :

### ١ - قول الإمام أحمد مناقبًا للجهمية :

«ففي مذهبكم قد كان في وقتٍ من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلّم، وكذلك بنو آدم؛ كانوا لا يتكلمون حتى خلق الله لهم كلامًا، وقد جمعتم بين كفرٍ وتشبيه، وتعالى الله عن هذه الصفة.

بل نقول: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق الكلام، ولا نقول: إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علمًا فعلم، ولا نقول: إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه القدرة، ولا نقول: إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورًا، ولا نقول: إنه كان ولا عظمة له، حتى خلق لنفسه عظمة.

فقال الجهميُّ - لَمَّا وصفنا الله بهذه الصفات -: إن زعمتم أنّ الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته: فقد قلتم بقول النصارى، حين زعموا أنّ الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته.

قلنا: لا نقول: إنّ الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره، ولكن نقول: لم يزل بقدرته ونوره، لا متى قدر؟ ولا كيف؟.

فقالوا: لا تكونون موحدّين أبدًا حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء.

فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شيء، ولكننا إذا قلنا: إنّ الله لم يزل بصفاته كلّها: أليس نصفُ إلهاً واحدًا بجميع صفاته؟<sup>(١)</sup>.

(١) «الرد على الجهمية والزنادقة» للإمام أحمد (ص ٩٠ - ٩٢) - ضمن «عقائد السلف» - .

## ٢ - قول الإمام عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ):

«والله - تعالى وتقدّس اسمه - كلُّ أسمائه سواء، لم يزل كذلك، ولا يزال، لم تحدّث له صفةٌ ولا اسمٌ لم يكن كذلك؛ كان خالقًا قبل المخلوقين، ورازقًا قبل المرزوقين، وعالمًا قبل المعلومين، وسميعًا قبل أن يسمع أصوات المخلوقين، وبصيرًا قبل أن يرى أعيانهم مخلوقة»<sup>(١)</sup>.

٣ - ومن أكثر من تكلم في إبراز مذهب أهل السنّة في هذا الموضوع: هو شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى<sup>(٢)</sup> -، ذلك

(١) «نقض عثمان بن سعيد على المريسي» (ص ٩)، و: (ص ١٤) ط: أضواء السلف.

(٢) وذلك دفاعًا عن منهج السلف وعقيدتهم في الصفات، ولكن كثيرًا من أهل البدع وحُسادِ شيخ الإسلام، والذين لم يتورّعوا من اختلاقِ شتى التهم والأكاذيبِ ضدّه: لم يرفّهم من شيخ الإسلام هذا الموقف الشجاع في هذه المسألة - كما هو شأنه مع جميع مسائل العقيدة - فنسبوا إليه القولُ بقَدَمِ العالم، وأوّل من ذكرَ هذا هو التقي السبكيّ (ت ٧٥٦هـ) في كتابه «السيف الصقيل» (ص ٦٣) - والكتابُ مشكوكٌ في نسبته إليه - ثم توسع فيه أبو بكر الحصني (ت ٨٢٩هـ) في كتابه «دفع شبه من شبه وتمرد» (ص ٦٠ - ٦١) - والكتابُ مخصّصٌ للطعن في شيخ الإسلام - ثم تولى كبر هذه الأكذوبة المكشوفة إمامُ القبوريين في عصره محمد زاهد الكوثري (ت ١٣٧١هـ) في عددٍ من كتبه، ثم تلقف هذه الفرية كثيرٌ من أهل البدع المتأخرين. وللوقوفِ على بعض أسمائهم ونصوصهم، انظر: «دعوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص ٢٨٣ - ٢٨٥)، «قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين» لـ (كاملة الكواري) =

= (ص ١٥٦ - ١٧٧)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٠٦).

قال الدكتور عبد الرحمن صالح المحمود معلقاً على ما أثير حول شيخ الإسلام في هذه المسألة: «فمذهب ومنهج شيخ الإسلام في هذا واضح جداً، والذين يتهمونه بالميل إلى مذهب الفلاسفة حينما قال بجواز حوادث لا أول لها: إنما أنهم جاهلون بحقيقة مذهبه في هذه المسألة. وإما أنهم ممن سار على طريقة المتكلمين، فظن أنه لا يصح القول بحدوث العالم إلا على هذه الطريقة التي سلكها هؤلاء، ومن خالفها فهو قائل بقدم العالم. وإما أنهم حاقدون على شيخ الإسلام - لأمر كثيرة - فرأوا أن هذه المسألة تصلح للتشنيع عليه ورميه بما هو بريء منه. وليس مع أي من هؤلاء حجة على صحة قوله، ولا على بطلان ما قاله شيخ الإسلام، والدليل على ذلك: أن أحداً منهم لم يناقش ما في كتب شيخ الإسلام مناقشة علمية، بل غاية ما يذكرونه كلمات يقذفونها في ثنايا كتبهم أو حواشيها، يتهمون فيها شيخ الإسلام بالقول بقدم العالم، كما يتهمونه بغيره: من التجسيم، والتشبيه، والحشو». «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٠٦)، وانظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٣٥٢).

ومن الملاحظ: أن أكثر هؤلاء المبتدعة الذين أثاروا هذه القضية بهذا الشكل: هم من أولئك الصنف الذي عُرف بجرأته العارمة في اختلاق التهم والأكاذيب، كالحصني، والكوثري، ومعاذ الله أن نسيء الظن بمسلم - كائناً من كان - وننسب إليه التعمد في الكذب دون دليل واضح، ولكن هناك أكثر من قرينة تدل على تعمدهم لهذه الأكاذيب لتشويه سمعة شيخ الإسلام، أما بعضهم - وهم قليل - فهم ممن أحسنوا الظن في أئمتهم، وقلدوهم في تحمّل هذا الوزر، وللإطلاع على التفصيل حول هذه الفرية، انظر: «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص ٢٨٣ - ٣٠٢)، «قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة».

أنه لَمَّا كَثُرَ خوضُ المتكلمين في كلامهم المذموم، واعتقدوا أنّ دليلَ الأعراض هو أصلُ أصول الدين، وأنه هو الذي يُعتمَدُ عليه في إثباتِ وجودِ الله تعالى، وأنّ ذلك لا يمكنُ إلاّ بالقولِ بامتناعِ حوادثٍ لا أولَ لها: نهضَ شيخُ الإسلامِ بواجبه، ونفضَ الغبارَ عن كثيرٍ من الألفاظِ المجملة التي استُخدمت لإثباتِ هذا الأصلِ الباطل، وقرّرَ في أكثر من موضع من كتبه ما وقع فيه المتكلمون من الباطل<sup>(١)</sup>، وكان شيخُ الإسلامِ مضطراً في خوضه في مثل هذه المسائل، وذلك لبيان خطأ وضلال أولئك الذين خاضوا فيها

= وشيخُ الإسلامِ ليس معصوماً من الخطأ، فهو كغيره من البشرِ معرّضٌ لذلك، إلاّ أنه قد نُسبت إليه أمورٌ مستبشعة لا تمت إلى الصدقِ والواقعِ بصلة، وسببُ هذه الحملة الشعواء من أهل البدع عليه - رحمه الله تعالى - مما لا يخفى على من عنده شيءٌ من العلم، وكان يتحلّى بشيءٍ من الإنصاف؛ فإنه - رحمه الله تعالى - قد زلزلَ عروشَ جميع المدارس الفكرية المنحرفة، البارزة في عصره، والتي كانت قد استبدت بالعالم الإسلامي في ذلك الوقت، والقارئُ لتراثيه - رحمه الله تعالى - لا يسعُه إلاّ الاعترافُ بعظيم ذلك الجهدِ المبارك الذي قد بذله ذلك الإمامُ الجليلُ في تصفية المفاهيم الدينية في جميع جوانبها مما لحقها من التحريف والتشويه والتعقيد، فرحمه الله تعالى رحمةً واسعة.

(١) وهذه المسألة من المسائل الطويلة التي ذكرها شيخُ الإسلامِ مبيّناً فيها بطلانَ مذهبِ الفلاسفةِ وضعفَ أدلة المتكلمين حول إثبات الصانع وحدوث العالم، وهي مباحث عويصة، قال عنها شيخُ الإسلامِ: إنها من محارات العقول «منهاج السُّنة» (١/٢٩٩)، بل قال عن بعض مسائلها وفروعها: إنها من الكلام المذموم. المصدر السابق (١/٢١٢)، انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/٩٩٦)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٣٢٤).

مخالفين للمنهج الصحيح، وإلا فمسألة إثبات الصانع، وحدث ما سواه من المسائل البديهية التي يعرفها عوام المسلمين<sup>(١)</sup>.

على أنّ لبّ هذه المسألة عنده - وعند غيره من أهل السُّنة -: هو إثبات أزليّة الكمالِ لله تعالى وأبديّته، ونفي ذلك التعطيل الذي يقولُ به المتكلمون بناءً على دليل الأعراض، حيث يزعمون أنه تعالى كان معظلاً عن الكلام والفعلِ وجميع الصفات الاختيارية قبل خلق العالم.

وهذه مسألة خطيرة لم يبالي المتكلمون بالتزامها دون استنادٍ إلى دليلٍ قاطع، وظنّ أتباعهم أنّ مذهب أئمتهم من الصحة بحيث لا يقبلُ النقاش، فلم يترددوا في التشنيع على المخالف بما نراه عند كثيرٍ منهم.

٤ - كما أنّ شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - كرّر على الفلاسفة في هذه المسألة - وهي من المسائل التي استطال بها الفلاسفة على المتكلمين - ويبيّن:

١ - أنّ التوافق بين أهل السُّنة وبينهم في القولِ بجواز التسلسلِ في الطرفين - الماضي والمستقبل - لا يعني إصابة الفلاسفة للحقّ في هذه المسألة؛ لأنّ هناك فروقاً جوهرية بين المذهبيين، من أبرزها<sup>(٢)</sup>:

أ - أنّ السلف يؤمنون بأنّ كلّ ما سوى الله تعالى مخلوق كائن بعد أن لم يكن، وأما الفلاسفة فيقولون بقدّم العالم، وتفصيله: أنّ

(١) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/٩٩٦).

(٢) للتفصيل انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٠٣ - ١٠٠٤)،

«دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد» (ص ٢٩٧ - ٢٩٨).



السلف يقولون بأنَّ الله تعالى متصفٌ بصفات الكمال؛ كالعلم، والإرادة، والقدرة، وغيرها، كما أنه تعالى يتكلم إذا شاء متى شاء، وهو الفعال لما يريد، الخلاقُ العليم، أمّا الفلاسفةُ فيُنكرونها هذه الصفات جميعها، وهذا غاية التعطيل والنقص، ولذلك آلت أقوالهم في التسلسل إلى القولِ بقَدَمِ العالم، وإذا أقروا بوجودِ الله: سمّوه علةً فاضت منها نفوسٌ وعقولٌ وأفلاك بلا إرادة منه، إلى غير ذلك من أقوالهم الفاسدة<sup>(١)</sup>.

ب - أنَّ الفلاسفةَ لم يفرّقوا بين الآحادِ والنوعِ من المفعولات، فقالوا بقَدَمِ الآحاد، وهذا هو التسلسلُ الباطلُ الممتنع، أمّا السلفُ فيقولون بقَدَمِ النوع؛ لأنَّ الله لم يزل مريدًا، خلاقًا، فاعلاً، متكلمًا إذا شاء متى شاء<sup>(٢)</sup>، والصحيحُ أنَّ حدوثَ الآحادِ لا يستلزمُ حدوثَ

(١) انظر: «شرح الأصبهانية» (١/٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦ - ٢٧٧)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٠٣).

(٢) ذكرَ شيخُ الإسلام - في «الصفدية» (١/٦٥) -: «أنَّ من اهتدى في هذا البابِ إلى الفرقِ بين النوعِ والعينِ تبينَ له فصلُ الخطأ من الصوابِ في مسألة الأفعال ومسألة الكلام والخطاب»، كما ذكرَ فيه (٢/١٤٠): «أنَّ الفرقَ بين دوام النوعِ وقَدَمِهِ، ودوامِ الشيءِ المعينِ وقَدَمِهِ: يكشفُ الحجابَ عن الصوابِ في هذا البابِ، الذي اضطربَ فيه أولو الألبابِ، والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم»، ومما قاله في بيان هذا الفرقِ: قوله في الرد على الفلاسفة: «ومن أسبابِ ذلك [أي: ضلالهم في قولهم بقدم العالم]: أنهم لم يعرفوا حقيقةَ السمع والعقل، فلم يعرفوا ما دلَّ عليه الكتابُ والسنةُ، ولم يميزوا في المعقولاتِ بين المتشابهات، وذلك أنَّ العقلَ يُفرِّقُ بين كونِ المتكلمِ متكلمًا بشيءٍ بعد شيءٍ دائمًا، وكونِ الفاعلِ يفعلُ شيئًا بعد شيءٍ دائمًا، وبين آحادِ الفعلِ والكلامِ، فيقولُ: كلُّ واحدٍ =

= من الأفعال لا بد أن يكون مسبوقةً بالفاعل، وأن يكون مسبوقةً بالعدم، ويمتنع كون الفعل المعين مع الفاعل أزلاً وأبداً [كما هو قول الفلاسفة]، وأما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلاً بعد فعل: فهذا من كمال الفاعل، فإذا كان الفاعل حياً، وقيل: إن الحياة مستلزمة الفعل والحركة - كما قال ذلك أئمة أهل الحديث، كالبخاري، والدارمي، وغيرهما - وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء وبما شاء ونحو ذلك - كما قاله ابن المبارك، وأحمد، وغيرهما من أئمة أهل الحديث والسنة -: كان كونه متكلماً أو فاعلاً من لوازم حياته، وحياته لازمة له، فلم يزل متكلماً، فعلاً، مع العلم بأن الحي يتكلم ويفعل بمشيئته وقدرته، وأن ذلك يوجب وجود كلام بعد كلام، وفعلاً بعد فعل، فالفاعل يتقدم على كل فعل من أفعاله، وذلك يوجب أن كل ما سواه محدث مخلوق، ولا نقول: إنه كان في وقت من الأوقات ولا قدرة له حتى خلق له قدرة، والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولكن نقول: لم يزل الله عالماً، قادراً، مالئاً، لا شبهة له ولا كيف، فليس مع الله شيء من مفعولاته قديم معه، لا، بل هو خالق كل شيء، وكل ما سواه مخلوق له، وكل مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، وإن قدر أنه لم يزل خالقاً فعلاً.

وإذا قيل: إن الخلق صفة كمال؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾: أمكن أن تكون خالقيته دائمة، وكل مخلوق له محدث مسبوقة بالعدم، وليس مع الله شيء قديم. وهذا أبلغ في الكمال من أن يكون معطلاً غير قادر على الفعل، ثم يصير قادراً والفعل ممكناً له بلا سبب، وأما جعل المفعول المعين مقارناً له أزلاً وأبداً: فهذا في الحقيقة تعطيل لخلقه وفعله؛ فإن كون الفاعل مقارناً لمفعوله أزلاً وأبداً: مخالف لصريح المعقول.

انظر: «شرح حديث عمران بن حصين» - ضمن مجموع الفتاوى - (٢٢٧/١٨ - ٢٢٨)، «درء التعارض» (٣٣٧/٨ - ٣٤٦، ١٤٧/٩ - ١٥٨، ١٧٨ - ١٩٠)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١٠٠٣/٣ - ١٠٠٤).

النوع دائماً، بل حكمُ الأفرادِ مع الجملةِ يختلفُ بحسبِ اختلافِ الحكم، «وذلك: أن الحكم الذي توصّف به الأفرادُ إذا كان لمعنى موجودٍ في الجملة: وُصِفَتْ به الجملةُ، مثل وصفِ كلِّ فردٍ بوجودِ أو إمكانِ أو بعدم، فإنه يستلزمُ وصفَ الجملةِ بالوجودِ والإمكانِ والعدم؛ لأنَّ طبيعةَ الجميعِ هي طبيعةُ كلِّ واحدٍ واحد، وليس المجموعُ إلا الآحادُ الممكنةُ أو الموجودةُ أو المعدومة.

وأما إذا كان ما وُصِفَ به الأفرادُ لا يكون صفةً للجملة: لم يلزم أن يكونَ حكمُ الجملةِ حكمَ الأفرادِ، كما في أجزاء البيت، والإنسان، والشجرة؛ فإنه ليس كلُّ منها بيتاً، ولا إنساناً، ولا شجرةً، وأجزاء الطويلِ والعريضِ والدائمِ والممتدِّ: لا يلزمُ أن يكونَ كلُّ منها طويلاً وعريضاً ودائماً وممتداً.

وكذلك إذا وُصِفَ كلُّ واحدٍ واحدٍ من المتعاقباتِ بفناءٍ أو حدوث: لم يلزم أن يكون النوعُ منقطعاً أو حادثاً بعد أن لم يكن؛ لأنَّ حدوثه معناه: أنه وُجِدَ بعد أن لم يكن، كما أن فناءه معناه: أنه عُدِمَ بعد وجوده، وكونه عُدِمَ بعد وجوده، أو وُجِدَ بعد عدمه: أمرٌ يرجعُ إلى وجوده وعدمه، لا إلى نفسِ الطبيعةِ الثابتةِ للمجموع، كما في الأفرادِ الموجودةِ أو المعدومةِ أو الممكنةِ، فليس إذا كان هذا المعينُ لا يدوم: يلزمُ أن يكون نوعه لا يدوم؛ لأنَّ الدوامَ تعاقبُ الأفرادِ، وهذا أمرٌ يختصُّ به المجموع، لا يُوصَفُ به الواحد، وإذا حصلَ للمجموعِ بالاجتماعِ حكمٌ يخالفُ به حكمَ الأفرادِ: لم يجب مساواة المجموعِ للأفرادِ في أحكامه»<sup>(١)</sup>.

(١) «منهاج السُّنة النبوية» لشيخ الإسلام (١/٤٢٦ - ٤٢٨).

ج - ومنها: أنه يلزم على قول الفلاسفة أن لا يحدث في العالم شيء، وهذا باطل مخالف للمحسوس؛ لأن العالم حادث مخلوق مشاهد، وقولهم: إنه أزليّ مقارن لفاعله بالزمان: يستلزم عدم وجوده، وهذا باطل، فقول الفلاسفة: لم يزل الفلك مقارناً لله أزلاً وأبداً: يمنع أن يكون مفعولاً له؛ لأن الفاعل لا بد أن يتقدم

= وقد ذكر شيخ الإسلام ضابطاً لذلك، فقال: «وضابط ذلك: أنه إذا كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد: لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد، وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد: كان حكم المجموع حكم أفراده...».

مثال الأول: أنا إذا ضمنا هذا الجزء إلى هذا الجزء: صار المجموع أكثر وأطول وأعظم من كل فرد، فلا يكون في مثل هذا حكم المجموع حكم الأفراد، فأجزاء البيت والإنسان والشجر لا يُطلق عليها حكم البيت والإنسان والشجر، وهكذا أجزاء الطويل والعريض: لا يستلزم أن تكون طويلة وعريضة ودائمة، كما أن نعيم الجنة وأكلها وظلها دائم، باقٍ لا ينفد، مع أن أحادها لا يتحقق فيها هذا الحكم.

ومثال الثاني: ما إذا قيل: كل جزء من الأجزاء معدوم، أو موجود، أو ممكن، أو واجب، أو ممتنع: فإنه يجب في المجموع أن يكون معدوماً، أو موجوداً، أو ممكناً، أو واجباً، أو ممتنعاً؛ لأن اقتران الموجود بالموجود لا يُخرجه عن كونه موجوداً، واقتران المعدوم بالمعدوم لا يُخرجه عن العدم، واقتران الممكن لذاته والممتنع لذاته بنظيره: لا يُخرجه عن كونه ممكناً لذاته وممتنعاً لذاته.

انظر التفصيل في ذلك: في «منهاج السنة النبوية» (١/٤٢٦ - ٤٣٢)، «درء التعارض» (٨/١٥٨ - ١٥٩)، وانظر: «الماتريديّة» للدكتور شمس الدين السلفي (١/٤٢١ - ٤٢٢)، «ابن تيمية السلفي» للدكتور خليل هراس (ص ١٦٣).

على فعله<sup>(١)</sup>.

٢ - كما بيّن أنّ مذهب المتكلمين وإن كان مخالفاً للحقّ في هذه المسألة، ويستلزم تعطيل الخالق عن صفاته الكمالية المتعلقة بمشيئته وقدرته قبل خلق هذا العالم، كما أنه يستلزم ترجيح خلق هذا العالم في وقته المعيّن دون مرجّح حصل: إلا أنّ مذهب الفلاسفة أردأ وأبعد عن الصواب؛ لأنهم «قد عطلوا الصانع عن صفات الكمال، بل وعطلوه في الحقيقة عن الفعل، وعطلوا الحوادث عن محدث لها، بل عطلوا العالم عن الصانع؛ فإنهم لم يثبتوا إلا وجوداً مطلقاً، مجرداً، لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، وجعلوا الحوادث تحدث بلا فاعل يوجب حدوثها، وغايتهم أنهم يجعلون الفلك حيواناً يحدث تصوّره وإرادته وحركاته، وذلك هو سبب حدوث الحوادث، والربُّ تعالى لم يحدث شيئاً من ذلك. لكنهم يقولون: هو علّة تامّة في الأزل للعالم بما فيه من الأجناس المختلفة والأمور الحادثة، مع العلم الضروريّ بعد التصوّر التام: أنّ الواحد البسيط الذي قدره لا يوجد إلا في الذهن، ولا يصدر عنه شيء»<sup>(٢)</sup>.

فالفلاسفة يعتمدون في إثبات باطلهم على إبطال ما ذكره المتكلمون من امتناع حوادث لا أول لها، ويظنون أنه بإبطال قول

(١) «شرح حديث عمران بن حصين» - ضمن مجموع الفتاوى - (٢٢٩/١٨)،

«شرح الأصبهانية» (١/٢٧٤ - ٢٧٥)، وانظر: «شرح العقائد العنصرية»

للدواني (١/٧٦)، وقد أكد هذه الحقيقة التي ذكرها شيخ الإسلام.

(٢) «الصفدية» لشيخ الإسلام (١/٢٧٨ - ٢٧٩).

المتكلمين لا يبقى إلا تصحيح مذهبهم، والصحيح أنه «ليس في إبطال قول أولئك ما يقتضي صحة قولهم، لا بقدم الأفلاك، ولا غيرها، بل ولا إمكان قدم شيء سوى الله تعالى، ولكن ردوا باطل أولئك باطلهم، والحق لم ينحصر في قول هؤلاء وهؤلاء، بل قول هؤلاء أشد فساداً من قول أولئك في العقل، كما أنه أفسد منه في الشرع...»

وهؤلاء أنكروا على أولئك<sup>(١)</sup> قولهم بصدور الحوادث بدون سبب حادث، مع أن أولئك<sup>(٢)</sup> يقولون: تصدر عن فاعل مختار، ويقولون: إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح.

فهذا القول وإن كان باطلاً عند جمهور العقلاء: فقول هؤلاء<sup>(٣)</sup> أبطل منه؛ فإن حقيقته: أن الحوادث جميعها التي في العالم العلوي والسفلي تحدث من غير محدث لها أصلاً...»<sup>(٤)</sup>.

فمن العجب: أن الفلاسفة ينكرون على المتكلمين قولهم: «إن الرب ما زال عاطلاً عن الفعل حتى أحدث العالم، وهم يقولون: ما زال ولا يزال معطلاً عن الأحداث، بل عن الفعل؛ فإن ما لزم

(١) أي: أن الفلاسفة أنكروا على المتكلمين...

(٢) أي: المتكلمين.

(٣) أي: الفلاسفة.

(٤) «شرح الأصبهانية» (١/٢٧٣ - ٢٧٥)، ثم فصل شيخ الإسلام ما أجمله في نصه المذكور، وانظر: «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص٢٩٩).

ذاته - كالعقل والفلك - ليس هو في الحقيقة فعلاً له؛ إذ الفعل لا يُفعل إلا شيئاً بعد شيء، فأما ما لزم الذات: فهو من باب الصفات...

فتبين أنهم في الحقيقة لا يُثبتون للربّ فعلاً أصلاً، فهم معطّلة حقاً<sup>(١)</sup>.

### الأمر الثاني: نقدُ «برهان التطبيق»:

١ - ذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا يجوز تسلسل الحوادث في الماضي دون المستقبل، وهذه المسألة هي المعروفة عندهم بمسألة «إبطال حوادث لا أول لها»، أو «استحالة حوادث لا أول لها»، ويسردون لإثباتها حججاً كثيرة<sup>(٢)</sup>، وبعضهم يستدلُّ بها لإثبات أو امتناع أمورٍ أخرى، فيجعلها دليلاً لظنه أنها من المسلّمات<sup>(٣)</sup>.

وأقوى أدلتهم على إثبات استحالة حوادث لا أول لها هو ما يُسمّى ببرهان التطبيق، ولذلك اقتصر عليه التفتازاني هنا في شرح العقائد النسفية، على أنه قد ذكر في (المقاصد) وشرحه سبعة أوجه

(١) «منهاج السنّة» (٣/٢٨٣).

(٢) كما فعل التفتازاني في «المقاصد» وشرحه (٢/١١٤ - ١٣١).

(٣) كما فعل ذلك الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٦٥)، حيث قال: «فإن قيل: فقد بقي الأصل الثاني، وهو قولكم: «أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»، فما الدليل عليه؟ قلنا: لأنّ العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث: لثبتت حوادث لا أول لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد، وذلك محال؛ لأنّ كلّ ما يُفصي إلى المحال فهو محال...».

لإبطال هذا التسلسل، إلا أنه قال عن برهان التطبيق: «وعليه التعويلُ في كلِّ ما يُدعى تناهيه»<sup>(١)</sup>، كما أنّ شيخه العضد الإيجي ذكرَ لإبطال التسلسل المذكورِ عدةَ أوجه، وقال عن برهان التطبيق: إنّ «هذا الدليلَ هو العمدة»<sup>(٢)</sup>، قال الجرجانيُّ في شرحه: «أي: في إبطال التسلسل»<sup>(٣)</sup>.

بل قال أحد المتكلمين المتأخرين<sup>(٤)</sup> عنه: «وهذا البرهانُ أحدُ أركان علم الكلام».

٢ - وسببه واضحٌ يرجعُ إلى أهمية دليل الأعراض عندهم؛ إذ به يُثبتون حدوثَ العالم، وعليه يستندون في وجود الخالق ﷻ ولا بدّ لصحة دليل الأعراض: من إبطالِ حوادث لا أولَ لها، حتى يمكن الحكمُ على جميع الأعيان بأنها حادثة، بدليل أنها لا تسبق الحوادث - أي: لم توجد في الأزل -، وما لم يسبق الحوادث لا يخلو منها، فتكون جميعُ الأعيانِ حادثة.

فهذا الدليلُ لا يسلمُ من القدحِ عندهم، ولا يستوعبُ جميعَ الحوادث: حتى يُثبتوا وجوبَ سببِ العدمِ على مجموع الحوادث، وذلك لا يمكنُ إلا بإبطالِ حوادث لا أولَ لها، وأقوى دليلٍ لهم على ذلك هو برهانُ التطبيق.

قال شيخُ الإسلام موضحاً حاجة المتكلمين إلى هذه المقدمة

(١) «شرح المقاصد» (١٢١/٢).

(٢) «المواقف في علم الكلام» للإيجي (ص ٩٠).

(٣) «شرح المواقف» للجرجاني (١٧٤/٤).

(٤) وهو: الشيخ عبد العزيز الفريهاري الهندي في شرحه (النبراس) (ص ١٥٠).



في دليل الأعراض، وموضّحًا لكثيرٍ من النقاطِ المتعلقة بتحريرِ محلّ النزاع:

«وأما المقدمة الثانية: وهي: أن ما لم يخلُ عن الحوادث فهو حادث: فهو أعظمُ المقدمتين، وقد تنوّع العباراتُ فيه: فتارةً يقولون: ما لم يخلُ عن الحوادثِ فلم يسبقها، وما لم يسبق الحوادثُ فهو حادث، وتارةً يقولون: ما لم يسبق الحوادث، أو ما لم يخلُ عنها: لا يكون إلا معها أو بعدها، وما لا يكون إلا مع الحوادث أو بعدها فهو حادث، فعمدةُ الدليل: أن ما قارَنَ الحوادثَ فلم يكن قبلها: فهو حادث.

ثم كثيرٌ منهم لا يُقرّر هذه المقدمة بناءً على ظهورها، وذلك أنهم يفهمون<sup>(١)</sup> من حدِّ «الحوادث»: التي جملتها حادثةٌ بعد أن لم تكن، ومعلومٌ أنّ ما لم يسبق هذه فهو حادث، لكن الدليل الذي ذكروه لم يدلّ إلا على أنّ الأجسامَ مقارنةً لجنس الحوادث، لا تكون إلا ومعها حادث، فإذا قُدّر أنّ الحوادثَ دائمةٌ، توجد شيئًا بعد شيءٍ دائمًا: لم يلزم أن يكون ما لم يسبقها حادثًا، فلهذا صار كثيرٌ منهم يحتاجون إلى بيانِ امتناعِ حوادثٍ لا أولَ لها، وهذا قطبُ رحي هذا المكان.

والمقصودُ هنا: أنّ قولَ القائل: ما لم يخلُ عن الحوادثِ فهو حادث: لفظٌ مجمل؛ فإنّ ما لم يخلُ عن حادثٍ معيّن، أو حوادثٍ معيّنة، أو عن مجموع الحوادث - إن قُدّر لها مجموعٌ له ابتداء -:

(١) في المصدر: «وذلك أنهم يفهمون منها: أنهم يفهمون من حدِّ الحوادث...»، وفيه تكرار، ويظهر أنه مطبوعيّ.

فهو حادثٌ باتفاق العقلاء، وكذلك ما لم يسبق الحادث المعين، وكذلك ما لم يخلُ عن حوادثٍ محصورة، أو لم يسبق حوادثٍ محصورة، أو لم يخلُ عن مجموع الحوادث، أو لم يسبق مجموع الحوادث - إن قُدِّرَ لها مجموعٌ له ابتداءً -: فإنه حادثٌ باتفاق العقلاء؛ فإنَّ الحادثَ المعينَ، والحوادثَ المحصورةَ، والمجموعَ الذي له ابتداءً: مسبوقٌ بالعدم؛ كائنٌ بعد أن لم يكن، فما لم يسبقه كان إما معه وإما بعده، لا يكون قبله، فيجبُ أن يكون حادثاً لا قديماً، وما لم يخلُ عن حادثٍ معيّنٍ، أو حوادثٍ محصورة، أو عن مجموعٍ له ابتداءً: فإنه لا يتقدّمها؛ إذ لو تقدّمها لَخَلَا عنها، والتقديرُ: أنه ملزومٌ لها، لا يخلو عنها، ووجودُ الملزومِ بدون اللازمِ ممتنع.

وأما دوامُ الحوادثِ شيئاً بعد شيءٍ، بحيث لا تكون لها بداية ولا نهاية: فهل هذا ممكن أم لا؟ هذا فيه لبني آدم ثلاثة أقوال...»<sup>(١)</sup>، ثم ذكرها.

٣ - وقد سبقَ شرحُ هذا الدليلِ عند التفازانيِّ، ويمكنُ تبسيطُه كما يلي:

لو فرضنا سلسلتين غير متناهيتين، إحداهما تزيد عن الأخرى: بأن نفرَضَ أنّ الأولى بدأت من هذه السَّنَةِ إلى غيرِ بدايةٍ في الماضي، وأنَّ الثانيةَ بدأت من العام الماضي إلى غيرِ بدايةٍ في الماضي أيضاً، ثم نطابقُ بين هاتين السلسلتين: بأن نأخذَ الحلقةَ الأولى من السلسلةِ الأولى ونطبّقها بالحلقةِ الأولى من السلسلةِ

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٢٦٦ - ٢٦٧).

الثانية، ثم نأخذُ الحلقةَ الثانيةَ من السلسلةِ الأولى ونطبِّقُها بالحلقةِ الثانيةِ من السلسلةِ الثانيةِ، وهكذا، نطبِّقُ الثالثةَ بالثالثة، والرابعةَ بالرابعة، والخامسةَ بالخامسة، وهلمَّ جرًّا، ذاهبين بالتطبيقِ نحو الماضي.

حينئذٍ لا يخلو الأمر من حالتين:

١ - إمَّا أن يستمرَّ التطبيقُ إلى غيرِ نهاية، فيترتَّبُ على ذلك: مساواةُ الزائدِ للناقص، وهذا ظاهرُ البطلان.

٢ - أو تنتهي الناقصة، فيلزُمُ حينئذٍ انتهاءُ الزائدةِ أيضًا؛ لأنها قد زادت على الناقصةِ بقدرِ متناه، والزائدُ بالمتناهي متناهٍ، وبذلك ينقطعُ التسلسل، وهو المطلوبُ إثباته<sup>(١)</sup>.

ويُعبرُ بعضهم بطريقةٍ أخرى، وهي أنَّ التطبيقَ يكون بفرضِ سلسلتين: سلسلة من الآن إلى ما لا نهاية، وسلسلة من الطوفان إلى ما لا نهاية، ثم يُطبَّقُ بينهما: فكلما طُرِحَ من السلسلةِ الأولى واحدٌ طُرِحَ مقابله من السلسلةِ الثانيةِ واحدٌ أيضًا، فلا يخلو الأمرُ من ثلاثة أمور:

(١) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي (٣٤/١)، «المطالب العالية» (٨٦/١)، «الصحائف الإلهية» (ص١٤٦)، «أبكار الأفكار» (٢٢٩/١)، «المواقف» للإيجي (ص٩٠، ٢٤٦)، «المقاصد» وشرحه للتفتازاني (١٢٠/٢ - ١٢١)، «علم التوحيد عند خَلص المتكلمين» لعبد الحميد غراب (ص١٤٠)، «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص٢٢٣).

**الأول:** أن يفرغاً معاً، وهو خلافُ الفرض، ولأنه يلزمُ منه مساواةُ الناقصِ للزائد.

**الثاني:** أن لا يفرغاً، وهو الفرضُ في القضية، ولكنه باطل؛ لأنه يلزمُ منه المساواةُ بينهما، وهذا مستحيلٌ لتحقيق الزيادة في أحدهما.

**الثالث:** أن يفرغَ أحدهما دون الآخر، فإذا فرغت السلسلةُ الثانية - وهي الناقصةُ - لزمَ أن تفرغ السلسلةُ الأولى أيضًا؛ لأنَّ بينهما قدرًا متناهيًا، والزائدُ على شيءٍ بقدرٍ متناهٍ يكون متناهيًا أيضًا بالضرورة<sup>(١)</sup>.

ويلخصه شيخ الإسلام بقوله: «إذا فرضنا الحوادث من الطوفان، والحوادث من الهجرة، وطبقنا بينهما؛ فإن تساويا: لزمَ أن يكون الزائدُ كالناقصِ، وهو محال، وإن تفاضلاً: لزمَ فيما لا يتناهى أن يكون بعضه أزيد من بعض، قالوا: وهذا محال»<sup>(٢)</sup>.

٤ - وهذا الدليلُ الذي يعوّل عليه المتكلمون في إثبات امتناع حوادث لا أولَ لها: ضعيفٌ، وقد أوردَ المتكلمون أنفسهم عليه بعضَ الاعتراضات القوية، إلا أنَّ أكثرهم يبقى متشبّثًا به بحكم حاجته إليه، ويدفعُ الإيرادات عنه - بعد ذكرها - بكل ما أمكنه ولو كان ضعيفًا، أو يبقى مترددًا بين الاعتمادِ والرفض، ومن هؤلاء

(١) انظر: «أصول الدين الإسلامي» لعليان وبدوي (ص ٦٦)، «منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» (١/٣٥٨).

(٢) «الصفدية» (٢/٣٢)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣٠٤)، «منهاج السنة النبوية» (١/٤٣٢).

التفتازانيُّ نفسه، فقد ذكره هنا معتمداً عليه، وذكر بعض الاعتراضات القوية عليه، إلا أنه تكلف الجواب عنها، كما رأينا فيما سبق في المطلب الثاني من هذا المبحث<sup>(١)</sup>، بينما اختلف موقفه من هذا البرهان في (شرح المقاصد)، حيث أورد على هذا الدليل تلك الاعتراضات بعينها، ثم أجاب عنها، ثم كرر على تلك الأجوبة بالرد، ومال إلى ضعف هذا الدليل، وكونه مشتتاً على جوانب الضعف التي تجعله ضعيفاً، وسيأتي نصه قريباً - إن شاء الله تعالى - لأهميته .

وممن نقده بتوسع: الرازي، فقد نقضه بعشرة أوجه<sup>(٢)</sup>، أجاب عن بعضها<sup>(٣)</sup>، ولم يجب عن أكثرها، ثم قال في الأخير: «فهذا غاية ما يحضرنا في تقرير هذه الحجة، بعد الأفكار المتوالية فيها في مدة أربعين سنة، والله ولي التوفيق»<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر ما سبق في (ص ١٣٨٦ - ١٣٨٧).

(٢) انظر: «المطالب العالية» له (٤/١٦٣ - ١٦٦).

(٣) المصدر السابق (٤/١٦٧ - ١٦٩).

(٤) المصدر السابق (٤/١٦٩).

تنبية: إذا كانت هذه الحجة - وهي فرض عقلي - قد دوخت الرازي أربعين سنة: فإنه يفهم من ذلك أمران: أحدهما: أن هذا البرهان عظيم القدر، خطير الدلالة، حتى كلف الرازي نفسه هذه المدة الطويلة في التفكير فيه.

والثاني: صعوبة هذا البرهان، وتعقده، وعدم وضوحه، أو عدم إمكان تقرير صحته، فهل يمكن أن يكون للشرع دليل وبرهان على قضية شرعية: بهذه المثابة؟ ونكون مكلفين بنتائجه؟ لا شك أن ذلك ليس من الدين، وأن الرازي وأمثاله أتعبوا أنفسهم في غير المضمار الذي كان الواجب =

وكذلك الآمدي، وقد نقدَه من عدة أوجه<sup>(١)</sup>، ستأتي الإشارة إلى بعضها - إن شاء الله تعالى - .

وقد صرَّح بعضُ المشتغلين بعلم الكلام والفلسفة بأنَّ هذا الدليل «سفسطة»<sup>(٢)</sup>، وقد نقدَه شيخُ الإسلام في غير موضع من كتبه<sup>(٣)</sup>، ومن الوجوه المذكورة لنقده ما يلي:

١ - «أنا لا نسلم إمكانَ التطبيقِ مع التفاضل، وإنما يمكن التطبيقَ بين المتماثلين لا بين المتفاضلين»<sup>(٤)</sup>.

= عليهم أن يُتبعوا أنفسهم فيه، وهي الدلائل والمسائل المأخوذة من الكتاب وسنة النبي ﷺ.

(١) انظر: «أبكار الأفكار» (١/٢٣٠ - ٢٣١)، «غاية المرام» (ص ١١ - ١٣)، وانظر: «الآمدي وآراؤه الكلامية» (ص ١٨٨).

(٢) قاله الشيخ محمد عبده في حاشيته على شرح الدواني على العضدية، انظر: «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/١١٢)، وقد نقدَه فيه (١/١٠٩ - ١١٤) بتفصيلٍ أوسع، ثم قال في الأخير (١/١١٥): «وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين: فإنما هو مبنيٌّ على أوهام كاذبة، يردُّها البرهانُ الصحيح، وإلى الآن لم يقدِّم برهاناً خطائياً، فضلاً عن يقيني: على وجوبِ تناهي سلسلة اجتماع أجزاءها في الوجود مع الترتيب، أو لم تكن كذلك، فإن ثبت تناهي الحوادث فلسفياً آخر لا يتعلق بالتسلسل استحالةً أو جوازاً، وطريقُ إثباتِ الواجبِ متسع، لنا فيه مندوحةٌ عن ارتكابِ أمثال هذه الأوهام».

(٣) وقد جمعَ الدكتور عبد الله بن صالح الغصن كلامَ شيخ الإسلام - في نقد برهان التطبيق - في كتابه القيم «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص ٢٢٤ - ٢٢٨)، وقد استفدت منه هنا.

(٤) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣٠٤)، وانظر فيه: (٢/٣٦٧ - ٣٦٨).

وخلاصةُ هذا الوجه: أنّ هذا الدليلَ يتضمن مغالطة؛ إذ هو يفترضُ قبولَ غير المتناهي لنفس النَّسَبِ والأحكام التي قبلها الكميّات المتناهية، وهذا غيرُ مسلمٍ<sup>(١)</sup>.

٢ - القولُ بجوازِ وقوع التفاضلِ الذي منعه وأحالوه، ذلك أنّ الحوادثَ من الطوفانِ إلى ما نهايةَ له في المستقبلِ أعظمُ من الحوادثِ من الهجرةِ إلى ما لا نهايةَ له في المستقبلِ، وكذلك العكس، فإنّ الحوادثَ من الهجرةِ إلى ما لا بدايةَ له في الماضيِ أعظمُ من الطوفانِ إلى ما لا بدايةَ له في الماضيِ، وإن كان كلُّ منهما لا بدايةَ له؛ فإن ما لا نهايةَ له من هذا الطرفِ وهذا الطرفِ ليس محصورًا محدودًا موجودًا حتى يُقال: هما متماثلان في المقدار، فكيف يكون أحدهما أكثر؟<sup>(٢)</sup>.

٣ - إن التطبيقَ إنما يمكن في الموجود، أمّا التطبيقُ في المعدومِ فممتنع، كما في تطبيقِ مراتبِ الأعدادِ من الواحدِ إلى ما لا يتناهى: فإننا نعلم أنّ عددَ تضعيفِ الواحدِ أقلُّ من عددِ تضعيفِ العشرة، وعددُ تضعيفِ العشرةِ أقلُّ من تضعيفِ المائة، وعددُ تضعيفِ المائةِ أقلُّ من عددِ تضعيفِ الألف، والجميعُ لا يتناهى<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: «أبكار الأفكار» (١/٢٣١)، «الأمدي وآراؤه الكلامية» (ص ١٨٨).

(٢) انظر: «منهاج السُّنة النبوية» (١/٤٣٢ - ٤٣٣)، «درء التعارض»

(١/٣٠٤، ٢/٣٦٦ - ٣٦٧)، «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام

ابن تيمية» (ص ٢٢٤).

(٣) انظر: «منهاج السُّنة النبوية» (١/٤٣٣)، «درء التعارض» (١/٣٠٤)، =

٤ - المعارضة بالمثل، وذلك بإلزامهم بالمستقبل، بأن يُعارضَ جانبُ الأزلِ بجانب الأبد، فيُجرى فيه البرهانُ نفسه، فيلزمُ منه تناهي الحوادثِ مستقبلاً، فيقال: لا شك أن إمكان حدوثِ الحوادثِ من يوم الطوفان إلى آخر الأبد أكثرُ من صحتها من هذا اليوم إلى آخر الأبد، فإن طبّقنا طرفَ هذين الامتدادين من هذا الجانب: فإن امتدّا أبداً من الجانب الآخر، من غير أن يظهرَ التفاوت، يلزم أن يكون الزائدُ مساوياً للناقص، وهو محال، وإن ظهرَ التفاوتُ من ذلك الجانب: لزمَ انتهاءُ صحة حدوثِ الحوادثِ من جانب الأبد إلى آخر ونهاية، وذلك باطلٌ بالاتفاق<sup>(١)</sup>.

وقد ذكّر الجوينيُّ مثلاً لتوضيح الفرقِ بين جوازِ التسلسلِ في المستقبلِ وامتناعه في الماضي<sup>(٢)</sup>، فقال: «وضربَ المحصلون مثالين في الوجهين<sup>(٣)</sup>، فقالوا: مثالُ إثباتِ حوادثِ لا أولَ لها: قولُ القائلِ لِمَن يخاطبُه: لا أعطيكَ درهماً إلّا وأعطيكَ قبله ديناراً، ولا أعطيكَ ديناراً إلّا وأعطيكَ قبله درهماً.

فلا يُتصوّر أن يُعطي على حكمِ شرطه ديناراً ولا درهماً.

= (٣٦٧/٢)، وانظر: «أبكار الأفكار» (١/٢٣١)، «غاية المرام» (ص ١١)، وهذا الوجهُ مما ردّه به الأرمويُّ على الرازيِّ في كتابه «لباب الأربعين»، انظر: «الدرء» (٢/٣٥٢).

(١) انظر: «المطالب العالية» للرازي (٤/١٦٥)، «درء التعارض» (١/٣٠٤)، «الرد على من قال ببناء الجنة والنار» لشيخ الإسلام (ص ٤٨).

(٢) ونقله التفازانيُّ - ملخّصاً - في «شرح المقاصد» (٤/٩٠).

(٣) أي: في الماضي والمستقبل.



ومثالٌ ما ألزّمونا<sup>(١)</sup>: أن يقولَ القائلُ: لا أعطيكَ دينارًا إلاّ وأعطيكَ بعده درهمًا، ولا أعطيكَ درهمًا إلاّ وأعطيكَ بعده دينارًا.

فيتصوّرُ منه أن يجري على حكم الشرط<sup>(٢)</sup>.

وقد ردّ عليه شيخ الإسلام، وبَيَّن أن القياسَ العقلي الذي اعتمدوا عليه في أصل أصول الدين عندهم، والذي يبنون عليه نفْيَ أفعالِ الرّبِّ وصفاتِهِ: باطل من وجوه:

أ - قوله: (لا أعطيك حتى أعطيك) نفْيٌ للمضارع المستقبل إذا وُجِدَ قبله ماضٍ، وحقُّ القياسِ الصحيح أن يُقال: (ما أعطيتك درهمًا إلاّ أعطيتك قبله دينارًا، ولا أعطيتك دينارًا إلاّ أعطيتك قبله درهمًا)، فهذا إخبارٌ أنّ كلّ ماضٍ من الدراهم كان قبله دينار، وكلّ دينار كان قبله درهم، وهذا مثل الحوادث الماضية التي قبل كلّ حادثٍ منها حادث<sup>(٣)</sup>.

ب - وأمّا قوله: (لا أعطيك درهمًا إلاّ أعطيتك بعده دينارًا، أو لا أعطيك دينارًا إلاّ وبعده درهم): فهذا مثل الحوادث في المستقبل، وهو ما يقرون به، حيث يكون بعد كلّ حادثٍ منها حادث، فإن أمكنَ أن يصدّقَ في قوله في المستقبل: أمكنَ أن يصدّقَ في قوله في الماضي، وعكسه بعكسه؛ لأنّ العقلَ لا يفرّقُ بين هذا وهذا، ولكنه يفرّقُ بين قوله: (لا أعطيك حتى أعطيك)،

(١) أي: ما ألزّمونا من جريان الدليل نفسه في الأبد، كما يدّعون في الأزل.

(٢) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» له (ص ٤٧).

(٣) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١٨٦/٩).

وبين قوله: (ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك)<sup>(١)</sup>.

ج - أن قوله: (لا أعطيك حتى أعطيك) مثل قوله: (ما أعطيتك حتى أعطيتك)، فالأول نفى المستقبل حتى يوجد المستقبل، والثاني نفى الماضي حتى يوجد الماضي، وكلاهما ممتنع؛ فإنه نفى للشيء حتى يوجد الشيء.

وحقيقته: الجمع بين النقيضين؛ إذ يجعل الشيء موجوداً معدوماً، بخلاف قوله: (ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبل، ولا أعطيك إلا وأعطيك بعده): فإنه إثبات بعد كل عطاءٍ عطاءً، وقبل كل عطاءٍ عطاءً؛ إذ هذا المثال يتضمّن إثبات [أن] بعد كل حادثٍ مستقبلٍ حادثٍ مستقبل، وقبل كل حادثٍ ماضٍ حادثٍ ماضٍ، وبهذا يتبين الفرق بين المثال الأخير وبين المثالين اللذين قبله<sup>(٢)</sup>.

والخلاصة في بيان ضعف مثال الجويني: أن هذا التمثيل والموازنة ليست صحيحة؛ لأن ما ذكره نفى للمستقبل حتى يحصل مثله في المستقبل، والكلام هنا إنما هو في الماضي الذي قبله ماضٍ، فكان الصواب أن يقول: ما أعطيتك درهماً إلا أعطيتك قبله ديناراً، فيجعل ماضياً قبل ماضٍ، لا أن ينفي المستقبل حتى يحصل مثله في المستقبل<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: المصدر السابق (٢/٣٥٨ - ٣٥٩، ٩/١٨٦ - ١٨٧)، وانظر: «شرح الأصبهانية» (١/٢٦٨ - ٢٦٩).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٩/١٨٧)، «شرح الأصبهانية» (١/٢٦٩)، «دعاوى المناوئين» (ص ٢٢٧)، وما بين المعكوفتين مني لاقتضاء السياق له.

(٣) انظر: «منهاج السنة النبوية» (١/٤٣٦)، «شرح العقيدة الطحاوية» =

٥ - ٦ - ومن ذلك ما ذكره التفتازاني في نقد هذا البرهان:

أنه قد اعترض على هذا البرهان بوجهين، وقد ذكرها، وقد ما يرد من المعارضات عليها، وفصل فيها تفصيلاً جيداً<sup>(١)</sup>، ثم قال:

«والحق: أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة، ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك: إنما هو بحسب العقل دون الخارج، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع: فالدليل جارٍ في الأعداد، وفي الموجودات المتعاقبة، والمجموعة المترتبة وغير المترتبة؛ لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل، وإن لم يكن ذلك: بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل: لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة، فضلاً عما عداها؛ لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك فيما لا يتناهى من الزمان»<sup>(٢)</sup>.

والجدير: أن التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ لم يقصر في تأييد المتكلمين في هذه المسألة، وفي نصره هذا البرهان، واستنفذ في سبيل ذلك كل المعارضات والممانعات التي ذكرت حول الدليل، في كلام طويل له لم أذكره<sup>(٣)</sup>، ولكن أذاه انصافه إلى الاعتراف بالحق في الأخير،

= (١/١٠٩)، وانظر: «منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» (١/٣٦٤).

(١) استغثت عن التفصيل لطوله، واكتفيت بما ذكره في النتيجة.

(٢) «شرح المقاصد» (٢/١٢٣).

(٣) انظر: «شرح المقاصد» (٢/١٢١ - ١٢٣).

ويُجابه المتكلمين بهذه الحقيقة الواضحة، وهي: أن ما تدندنون حوله من أن التطبيق يمكن فيما دخل في الوجود، وأن الأعداد ومقدورات الله ليست كذلك، والتطبيق فيها ضربٌ من الاستعانة بالوهم: يلزمكم أيضًا في برهانكم، لأن التطبيق فيما تذكرونه ليس بين جملٍ موجودةٍ يمكن ملاحظة التفصيل فيها، بل الأمر فيه لا يخرج عما تذكرونه في الأعداد، حيث إن التطبيق في كليهما بين أمورٍ غير متناهية فعلاً.

وقد سبق التفتازاني في الجزم بنفي هذا الفرق بين صورتين: الآمدي<sup>(١)</sup>، ولا أستبعد أن يكون التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ قد استفاد من الآمدي.

وقصد التفتازاني من قوله السابق: «لا سبيل للعقل إلى ذلك فيما لا يتناهى من الزمان»: أن العقل إذا كان عاجزاً عن التطبيق في الأعداد: فهو كذلك فيما تجرون فيه؛ لأن مجال كليهما هو ما لا يتناهى من الزمان.

قال المكناسي<sup>(٢)</sup> بعد شرحه لكلام التفتازاني في المتن: «فتبين بهذا أن برهان القطع والتطبيق ضعيفٌ لهذه النقوض، وإن قيل إنه هو

(١) انظر: «أبكار الأفكار» (٢٣١/١)، «غاية المرام» (ص ١١).

(٢) هو: أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولالي المكناسي المغربي المالكي، أبو العباس (ت ١١٢٨هـ)، فقيه مشارك في بعض العلوم، له تصانيف في المنطق والكلام وغيرهما. انظر: «معجم المؤلفين» (٢٩٦/١). و«المكناسي» نسبة إلى مدينة «مكناس»، وهي من كبريات مدن المملكة المغربية في قارة أفريقيا. انظر: «موسوعة المدن العربية والإسلامية» (ص ٢١٩ - ٢٢٠)، «موسوعة المدن العربية» (ص ٥٤٣).

العمدة في كل ما يُدعى تناهيه»<sup>(١)</sup>.

قال أحد المتكلمين المتأخرين<sup>(٢)</sup> بعد نقله للجملَةِ الأخيرة من كلام التفتازانيّ السابق: «وبعد ما تقدم صارَ التطبيقُ غيرَ متفقٍ عليه في إبطالِ التسلسل، وإن قيل إنه العمدة».

ومما تنبغي الإشارةُ إليه: أن الإيجيَّ - شيخ التفتازاني - قد أوردَ على برهان التطبيق النقض بالأعداد، ثم أجابَ عن ذلك بما أجابَ به التفتازانيُّ هنا<sup>(٣)</sup>، والذي نقضه مرةً أخرى في الأخير - ولكنَّ شيخه اكتفى بدعوى التفريق بين الأمور المتعاقبة والأعداد بأنَّ الأولى مما يضبطه وجود دون الثانية، أمّا تلميذه فقد تجاوزَ محاباة أصحابه، وصرَّح بأنه لا فرقَ بين الأمرين في حقيقة الأمر، ولذلك فقد ذكرَ شيخ الإسلام أن هذا التطبيق الذي يذكرونه هو فيما ليس بموجود، بل هذا التطبيق في المعدوم، كما سبق ذلك في الوجه الرابع.

وبهذا يتبيَّن تهافتُ هذا الدليل الذي ذكروا أنه عليه المَعوَّل في إبطال التسلسل<sup>(٤)</sup>.

(١) «أشرف المقاصد في شرح المقاصد» له (١/٣٧٨).

(٢) وهو: الظواهري، محمد بن الحسين بن إبراهيم الظواهري المصري (ت ٣٦٥هـ) في كتابه «التحقيق التام في علم الكلام» (ص ٤٢).

(٣) انظر: «شرح المواقف» (٤/١٧٥ - ١٧٧).

(٤) وهناك بعضُ النصوص استدلَّ بها المتكلمون على مذهبهم في خلق العالم وامتناع التسلسل المذكور، وقد تكلم عليها شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - بإسهاب، انظر تلخيص كلامه - مع الإحالة إلى المصادر - في «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٠٨ - ١٠١٣).

ورأى المتكلمين في قضية التسلسل يستلزم أمورًا باطلة، سيأتي التفصيل فيها في المبحث الثاني من هذا الفصل - إن شاء الله تعالى - .

## المقام الخامس

### الرّد على استدلال المتبدعة بقصة إبراهيم الخليل ﷺ

لم أجد أنّ التفتازانيّ رَضِيَ اللهُ استدلَّ بهذه القصة على صحة دليل الأعراض وحدث الأجسام، إلا أنه لم يتعقب الزمخشريّ في تفسيره عندما ذهبَ إلى أنّ الخليلَ استدلَّ هنا على نفي كون الكواكب والشمس والقمر آلهةً «لقيام دليل الحدوث فيها»<sup>(١)</sup>، على أنّ الزمخشريّ رجَّح أنّ إبراهيمَ ﷺ لم يكن مستدلًّا لنفسه، بل كان هذا منه ﷺ لإرشادهم إلى طريق النظر والاستدلال، ووافقه التفتازانيّ في ذلك قائلاً: «لأنّ قوله: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٧] يدلُّ على أنه كان عارفاً بأنّ له ربّاً يستحقُّ العبادة، ومنه الهداية، وأنّ قومه على الضلال... وقوله: ﴿يَقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا فَشَرَكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٨] صريحٌ في أنّ الكلامَ مع القوم، وحمله على حصول اليقين من الدليل خلاف الظاهر»<sup>(٢)</sup>.

وفيه اعترافٌ بما هو الحقُّ في هذه المسألة من أنّ الخليلَ ﷺ لم يكن جاهلاً بربه، وأنّ ذلك الاستدلالَ كان لإفحام قومه فقط، كما أنّ التفتازانيّ قد وُفقَ أكثر في دعم هذه المسألة بما مرَّ من كلامه.

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (٣٩/٢) عند تفسيره لهذه الآية.

(٢) «حاشية التفتازانيّ على تفسير الكشاف» (ق: ٢٤٥/أ).

وفي قوله: «وحمّله على حصول اليقين خلاف الظاهر» يرُدُّ على من يرى أنه ﷺ كان مستدلًّا لنفسه، وأنه قد حصل له اليقينُ بعد ما استدَلَّ بالطريقة المذكورة.

ولكن سكوته على جعلِ الزمخشريِّ للقصة من باب الاستدلالِ بالحدوث على نفي إلهيتها، وأنّ هذا هو دليل الأعراضِ وحدوثِ الأجسام: مما يسوّغُ نسبةً موافقته على صنيع الزمخشري، وخاصةً وأنّ التفتازانيَّ كثيرًا ما يتعقبُ الزمخشريَّ إذا نال من بعض مبادئ الأشاعرة أو الماتريدية، وربما يغلظُ فيه القولَ حسب نسبة انحرافه عنده<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك: لم أجد التفتازانيَّ استدَلَّ بهذه القصة على صحة دليل الأجسام، إلّا أنني ختمتُ هذا المبحثَ بالكلام على هذه القضية لأنّ كثيرًا من الأشاعرة والماتريدية يستدلون بهذه القصة على صحة هذا الدليل المتهافت، فأقول - مستعينًا بالله تعالى -:

لا يخلو موقف المتكلمين في كثيرٍ من المسائل من شيءٍ من المراوغة، فبينما نجدُهم يُقررون أنّ المطالبَ العقليّة - وعلى رأسها إثباتُ وجود الله تعالى - لا تُثبتُ إلّا بالعقل، وأمّا النقلُ فلا يمكنُ الاعتمادُ عليه فيها حذرًا من الوقوع في «الدور»... بينما نجدُهم يصرون على هذا الموقف: نجدُهم مصرين على التشبُّثِ بالنقل لإثباتِ دعاوهم المصادمة للنقل نفسه.

(١) ومن ذلك: أنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾: «وهذا بيّنٌ جلي على صبيان الكتاب، لكن الأعمى لا يهتدي إلى طريق الصواب». «حاشية التفتازاني على تفسير الكشاف» (ق: ١٤٣/أ).

وهم في مثل هذه الأمور يستجدون بالنصوص لتوفّر لهم مزيداً من الشرعية لإقصائها عن مجال الاعتماد والاستدلال.

ويأتي موقفهم هذا في إطارٍ منهجهم الرامي إلى إرضاء العقل (الفلسفي والكلامي) والنصّ الشرعيّ معاً، ولو قادهم ذلك إلى أنواعٍ من التكلف.

والحقيقة أنّ استعانتهم ببعض النصوص في مثل هذه الأصول التي تصادم كثيراً من النصوص: هو من باب إكراه النصوص لتوافق ما وصلوا إليه من النتائج؛ إذ أنهم يسيرون مع العقل حيث ما سار، ويتتهون إلى حيث ينتهي، ثم بعد ذلك ينظرون إلى النصوص:

فإن وجدوه متمشياً مع ما انتهت إليه عقولهم (الكلامية): حمدوا الظروف، واطمأنوا إلى نتيجة عملهم.

وإن وجدوا غير ذلك: لم يجدوا أيّ حرج أو صعوبة في أن تحمّل النصوص حملاً على أن تنزل عند إرادة ما ساق إليه العقل، رضيت النصوص بذلك أم أبت<sup>(١)</sup>.

واستنادهم إلى بعض النصوص هنا هو من هذا الباب تماماً. ومما يدلُّ على صحة هذا القول: أنهم لم يراعوا هنا سياق النصوص، ولا حدود مدلولاتها اللغوية، ولا واقع المعنيين بتلك الآيات، وإنما انطلقوا في كل ذلك من أسسٍ لا يعضدها شيء من الواقع، وإنما هو من باب الاستعانة بالنصوص في سبيل إقصائها، وإن لم يقصدوا ذلك.

(١) اقتباس من كلام الدكتور سليمان دنيا في مقدمة «محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (٢٥/١).



وتفصيل ذلك: أن المتكلمين استدّلوا بقصة إبراهيم الخليل ﷺ على صحة دليل الأعراض وحدوث الأجسام، والآيات التي استدّلوا بها على صحة دليلهم هي قوله تعالى:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُنْقِضُ إِلَيَّ بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: ٧٦ - ٧٩].

وقد أخذ المبتدعة أصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام بهذه الآيات، سيما قول الخليل ﷺ: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾، زاعمين أن إبراهيم ﷺ قد عوّل على الاستدلال بالتغير على الحدوث.

وزعم المبتدعة أن «الأفول» هو الحركة التي لم يخل الجسم منها، وأن قول الخليل ﷺ: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ دليل - بزعمهم - على نفي أن يكون الله يافل ويتغير ويزول، فيتحرك من مكان إلى مكان.

وقد ختموا استدلالهم الفاسد هذا بزعمهم أن الله تعالى صدّق خليله ﷺ في استدلاله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام بقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنعام: ٨٣] (١).

(١) «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٤٢٩ - ٤٣٠).

وقد بنى المتكلمون استدلالهم بأن قالوا: إن إبراهيم الخليل عليه السلام «استدلَّ على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، والأفول هو الحركة، والحركة هي التغير، فلزم من ذلك: أن كلَّ متغيِّرٍ محدث؛ لأنه لا يسبقُ الحوادث، لامتناع حوادث لا أولَ لها، وكلَّ ما قامت به الحوادثُ فهو متغيِّرٌ، فيجبُ أن يكون محدثًا، فهذه الطريقُ التي سلكناها هي طريقة إبراهيم الخليل عليه السلام»<sup>(١)</sup>.

وأكثرهم قد بنوا استدلالهم على أمرين:

**الأول:** أنهم اعتقدوا أن إبراهيم الخليل عليه السلام لما قال - عن الكوكب والقمر والشمس -: ﴿هَذَا رَبِّي﴾: أراد أن هذا هو الذي خلق السماوات والأرض، وأنه رب العالمين<sup>(٢)</sup>، وأنه توصل إلى

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٠٠ - ١٠١).

(٢) على أن كثيرًا منهم يردُّ على هذا، ويرجح أن الخليل عليه السلام كان موقنًا بربه، وأنه كان منظرًا لقومه، منهم: الزمخشري في «الكشاف» (٢/٣٩)، والنسفي في «مدارك التنزيل» (ص ٣٢٩)، وأبو السعود في «إرشاد العقل السليم» (٣/١٥٣).

كما أن بعضهم يرجحُ كونه زلةً منه عليه السلام، مع ذكره لكونه عليه السلام منظرًا كاحتمالٍ وارد، كما هو صنيعُ السمرقندي في «بحر العلوم» (١/٤٩٦). وبعضهم يبقى مترددًا في الأمر، دون أن يرجح أحد الاحتمالين، كما هو صنيعُ البيضاوي في تفسيره «أنوار التنزيل» (ص ١٨١).

وبعضهم يضطرب، فيرجحُ هذا أحيانًا، ويجزمُ بالآخر أحيانًا، وعلى رأسهم الرازي - المستأثر بلقب «الإمام» عندهم - حيث جزم - في «تفسيره» (١/٣٢٥) - بكون إبراهيم مستدلًا لنفسه عند كلامه عن شرعية علم الكلام، وأنه صناعة الأنبياء، ثم سرد أسماء بعض الأنبياء الذين =

الحقّ في المسألة عن طريق الاستدلالِ بحركة الكواكبِ وتغيُّرها على حدوثها.

**والثاني:** أنهم اعتقدوا أنه ﷺ قد استدلّ بقوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِكَ﴾ ﴿٧٦﴾ على حدوثِ الكواكبِ بتحرُّكها وتغيُّرها؛ لأنّ كلّ متحرِّكٍ محدثٌ، والمحدثُ لا يصلحُ أن يكون ربًّا.

ومرادهم بذلك: نفْيُ قيامِ الأفعالِ الاختياريةِ بذاتِ الله تعالى؛ لأنها حوادثٌ، وما قامت به الحوادثُ كان محلًّا لها، وما كان محلًّا للحوادثِ فهو حادثٌ، والمحدثُ لا يصلحُ أن يكون ربًّا.

ولذلك يصرون على إقحامِ قضيةِ التغيُّرِ، والانتقالِ من مكانٍ إلى مكانٍ - وهو الحركة - في استدلالِ الخليلِ ﷺ، وأنّ الأمرَ يرجعُ إلى دليلِ الحدوثِ<sup>(١)</sup>.

= زاولوا علم الكلام عنده، وأولهم عنده آدم ﷺ، ثم قال: «وأما إبراهيم ﷺ: فالاستقصاء في شرح أحواله في هذا الباب يطول، وله مقامات: أحدها: مع نفسه، وهو قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾، وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلالِ بتغيُّرها على حدوثها، ثم إنّ الله تعالى مدحه على ذلك فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾».

هذا، وقد اضطرب، فرجّح - في تفسيره (٣٩/٥ - ٤٠) عند تفسيره لآيات قصة مناظرة إبراهيم ﷺ - أنه ﷺ لم يكن مستدلًّا لنفسه، بل كان عارفًا بربه، وذكر اثنتا عشرة حجة على بطلان ما رجحه سابقًا، وأكثر هذه الحجج لا تخلو من فائدة.

(١) قال الزمخشري عن إبراهيم ﷺ - في «الكشاف» (٣٩/٢): «فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال، ويعرفهم أنّ النظرَ الصحيحُ مؤدِّ إلى أنّ شيئًا منها لا يصلحُ أن يكون إلهاً لقيام دليلِ الحدوثِ فيها...»، وقال في تفسير =

ومجمل الردّ عليهم في هذا الاستدلال: «أنّ قصة الخليل عليه السلام حجةٌ عليهم لا لهم، وهم المخالفون لإبراهيم، ولنبيّنا، ولغيرهما من الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام -»<sup>(١)</sup>، وذلك للأمور الآتية:  
 أولاً: إنّ إبراهيم عليه السلام لم يكن جاهلاً بربه، فلم يكن ناظرًا، وإنما كان مناظرًا.

ثانيًا: وعلى فرض كونه ناظرًا: لا يُسلم لهم أنّ صنيعه يدلُّ على صحة دليل الأعراض والحدوث.

ثالثًا: إنّ مقصود إبراهيم عليه السلام إثبات التوحيد لله، لا إثبات الصانع، بخلاف ما ظنه هؤلاء.

وتفصيلُ هذا الإجمالِ هو:

أولاً: أنّ إبراهيم عليه السلام لم يكن جاهلاً بربه، ومن ثمّ لم يكن

= قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾<sup>(٦٦)</sup>: «لا أحبُّ عبادة الأرباب المتغيرين من حالٍ إلى حال، المنتقلين من مكانٍ إلى آخر، المحتجبين بستر؛ فإنّ ذلك من صفات الأجرام».

وتبعه في كلتا الجملتين: حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠هـ) في تفسيره «مدارك التنزيل وحقائق التأويل» (ص ٣٢٩).

وفي الجملة الثانية - وهي الأهم -: البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) في تفسيره «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» (ص ١٨١)، والمحلي في تفسيره المختصر «الجلالين» (ص ١٤٦)، وأبو السعود (ت ٩٥١هـ) في تفسيره «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم» (٣/١٥٣)، والصابوني في «صفوة التفاسير» (٣/٨٠).

(١) «رسالة في الصفات الاختيارية» - ضمن «جامع الرسائل» - (٢/٥٠)، «مجموع الفتاوى» (٦/٢٥٣).

ناظرًا، وإنما كان يُناظرُ قومَه لاستدراجهم إلى الحقِّ بهذا الاستدلال الذي يجمعُ بين القولِ والحس؛ لأنَّ هذا أقوى من الاستدلالِ القولِيِّ المجرد، الذي لا يعضدهُ الحسُّ المشاهد<sup>(١)</sup>.

ومما يدلُّ على أنه ﷺ لم يكن ناظرًا لنفسه، بل مناظرًا:

١ - أنَّ القصةَ كانت بعد بعثته، وأثناء قيامه بواجب الدعوة إلى التوحيد، وليس من المعقولِ أن لا يكونَ عارفًا بربه وهو رسوله إلى قومه.

ويؤيدُ هذا قوله تعالى قبل قصة المناظرة: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [٧٥]، ثم قال بعدها: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾... الآيات، والفاء للعطف والترتيب<sup>(٢)</sup>، وهذا يدلُّ على أنَّ المناظرةَ كانت بعد أن رأى ملكوت السماوات والأرض.

(١) انظر التفصيل في: «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٥١/٢ - ٥٣)، وانظر: «منهاج السنَّة» (١/١٩٤)، وراجع: «تفسير ابن كثير» (٢/١٥٦ - ١٥٧) - عند تفسيره لهذه الآيات - فله كلام قيم للغاية في هذا الموضوع، مدعمٌ بكثيرٍ من النصوص، وكذلك «أضواء البيان» للشنقيطي (٢/٢٠١)، كما أنَّ لابن المنير الأشعري استدلالاً دقيقاً على هذا الأمر، انظر: «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال» له - بهامش الكشاف - (٢/٣٩)، وانظر - أيضًا - : «المحرر الوجيز» لابن عطية (٢/٣١٣)، «روح المعاني» للآلوسي (٤/١٨٧)، «تيسير الكريم الرحمن» للسعدي (ص ٢٦٢).

(٢) وقد نصَّ على هذا الترتيب كلُّ من: الزمخشري في تفسيره (٢/٣٨)، وكذلك الرازي (٥/٣٩)، والنسفي (ص ٣٢٩).

ويؤكد هذا أمران:

أ - في قوله تعالى: ﴿نُزِيٍّ﴾ إشارة إلى سَبَقِ معرفة الخليل ﷺ بربه ﷻ، ومعناها: أنه تعالى هو الذي أرى إبراهيم الخليل ﷺ ملكوت السماوات والأرض قبل مناظرته لقومه<sup>(١)</sup>، لا أن إبراهيم ﷺ أنشأ استدلالاً فيما بعد ليتوصل إلى إثبات الصانع كما زعم المبتدعة.

ب - في قول الله تعالى: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (٧٥) إشارة إلى أن اليقين قد حصل لإبراهيم الخليل ﷺ قبل مناظرته لقومه<sup>(٢)</sup>، والذي حصل له العلم بربه، وزال الشك عنه: هل يحتاج إلى الاستدلال ليتوصل إلى معرفة ربه؟!<sup>(٣)</sup>.

٢ - ومما يدلُّ على ذلك: سياق الآيات، حيث قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَسْرَأُ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءِالِهَةً إِنِّي أَرَىكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (٧٤) [الأنعام: ٧٤]، فأبى ضلالٍ نسبة الخليل ﷺ إلى أبيه وقومه إذا كان هو بنفسه لم يستقرَّ على رأيٍ فيما يختص بمعرفته بربه؟!<sup>(٤)</sup>.

- (١) وقد صرَّح به كثيرٌ من المتكلمين، وذهبوا إلى أن ﴿نُزِيٍّ﴾ حكاية للحال الماضية، انظر: «الكشاف» (٣٨/٢)، «التفسير الكبير» للرازي (٣٥/٥)، «أنوار التنزيل» للبيضاوي (ص ١٨١)، «مدارك التنزيل» للنسفي (ص ٣٢٩)، «إرشاد العقل السليم» لأبي السعود (١٥٢/٣).
- (٢) وقد اعترف به جميعٌ من ذكرتهم في الحاشية السابقة - سوى البيضاوي -، وكذلك جميعٌ من يرى أنه ﷺ لم يكن ناظرًا لنفسه، بل كان مناظرًا لقومه.
- (٣) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٤٣٢/٢).
- (٤) نصَّ الرازيُّ - في «تفسيره» (٣٩/٥) - على أن: «إبراهيم ﷺ كان قد =

ثانياً: وعلى فرضِ كونه ناظرًا لنفسه لا مناظرًا لقومه: لا يُسَلَّم لهم أنه استدَلَّ على حدوثِ الكواكبِ والشمسِ والقمرِ بالأفول، وأنَّ الأفولَ هو الحركة، فيكون قد استدَلَّ عليهم بطريقِ الحدوث؛ وذلك للأُمور الآتية:

١ - إنَّ تفسيرَ «الأفولِ» بالحركة - وهي عرضٌ حادثٌ - ليس معروفاً في لغة العرب، وإنما المعروفُ عندهم أنها بمعنى المغيبِ والاحتجاب، يقولُ شيخُ الإسلام:

«والأفولُ باتفاقِ أهلِ اللغةِ والتفسيرِ هو المغيبُ والاحتجابُ، بل هذا معلومٌ بالاضطرارِ من لغةِ العرب، التي نزلَ بها القرآن، وهو المرادُ باتفاقِ العلماء»<sup>(١)</sup>.

وقال - رحمه الله تعالى -: «إنَّ الأفولَ هو المغيبُ والاحتجاب، ليس هو مجردُ الحركةِ والانتقال، ولا يقولُ أحدٌ - لا من أهلِ اللغةِ ولا من أهلِ التفسيرِ -: إنَّ الشمسَ والقمرَ في حالِ مسيرِهِما في السماء: إنهما آفلان، ولا يقولُ للكواكبِ المرئيةِ في السماءِ في حالِ ظهورها وجريانها: إنها آفلة، ولا يقولُ عاقلٌ لكل من مشى وسافر، وسارَ وطار: إنه آفل»<sup>(٢)</sup>.

= عرفَ ربَّه قبل هذه الواقعةِ بالدليل، والدليلُ على صحةِ ما ذكرناه: أنه تعالى أخبرَ عنه أنه قال قبل هذه الواقعةِ لأبيه آزر: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءِالِهَةً﴾ **(٧٦)** في ضَلَالٍ مُّبِينٍ.

(١) «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٢/٥٠)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/٢٥٤).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣١٣ - ٣١٤).

٢ - أنه لو كان إبراهيم الخليل عليه السلام استدلاً بالحركة على حدوث الكواكب: لَمَا انتظرَ أن تغيبَ الشمس، «فلو كان احتجاً بالحركة والانتقال: لم ينتظر إلى أن يغيب، بل كان نفس الحركة التي يُشاهدُها من حين تطلع إلى أن تغيب هي الأفل»<sup>(١)</sup>.

٣ - لو كان المرادُ بقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ أنه ربُّ العالمين، وعلم أنه ليس كذلك عن طريق استدلاله بالأفول: «لكانت قصة الخليل حجةً على نقيضِ مطلوبهم؛ لأنَّ الكوكبَ والقمرَ والشمسَ لا زال متحرِّكاً من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه، وهو جسمٌ متحرِّكٌ، متحيِّزٌ، صغير، فلو كان مراده هذا: لَلزَمَ أن يُقال: إنَّ إبراهيمَ لم يجعل الحركة والانتقالَ مانعةً من كون المتحرِّكِ المنتقلِ ربَّ العالمين، بل ولا كونه صغيراً بقدرِ الكوكبِ والشمسِ والقمر، وهذا - مع كونه لا يظنُّه عاقلٌ ممن دون إبراهيم صلواتُ الله وسلامُه عليه - فإن جَوَّزوه عليه: كان حجةً عليهم، لا لهم»<sup>(٢)</sup>.

«وهكذا نجدُ أهلَ البدع لا يكادون يحتجُّون بحجةٍ سمعيةٍ ولا عقليةٍ إلا وهي عند التأملِ حجةٌ عليهم لا لهم»<sup>(٣)</sup>.

ثالثاً: ومما يدلُّ على خطئهم في الاستدلال، وأنهم قصَّروا في

(١) «منهاج السُّنة النبوية» (١٩٦/٢)، وانظر: «بغية المرتاد» (ص ٣٦٠).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣١٣/١)، وانظر: «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٥١/٢)، «شرح الأصبهانية» (١٣٧/١)، «شرح حديث النزول» (ص ٤٢٣).

(٣) «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٥١/٢).



فهم معنى الآية: أن المراد من سياقها هو إبطال شركاء الله تعالى في العبادة، والاستدلال على أن المستحق للعبادة وحده هو الله.

وقد تبين من الوجه الأول: أن النزاع لم يكن في إثبات الصانع، بل في توحيدِه وَعَلَى، ومما يدلُّ على أن قوم إبراهيم كانوا مقرين بوجود الله: قولُ الله تعالى: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء: ٧٥ - ٧٧].

فاستثنى الربَّ - سبحانه - من جميع ما يعبدون، فهم كانوا يعبدونه ويعبدون معه آلهةً أخرى، لذلك طلب منهم الإيمان به وحده، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ﴾ [المتحنة: ٤]، ولهذا قال الخليل عليه السلام في تمام محتاجته مع قومه: ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: ٧٨ - ٧٩].

وبكل ما تقدم نكون قد عرفنا خطأ المتكلمين في الاستدلال بهذه الآيات من وجوه كثيرة ترجع إلى ثلاثة وجوه:

**الوجه الأول:** أنهم لم يراعوا سياق النصوص، فالسياق واضح في أن إبراهيم عليه السلام دعا قومه إلى توحيد الله تعالى، وليس إلى الاستدلال لإثباته، إضافة إلى خطأ بعضهم في زعمهم أنه عليه السلام كان مستدلاً لنفسه.

**الوجه الثاني:** أنهم لم يراعوا واقع المعنيين بهذه الآيات،

وأنهم لم يكونوا ممن ينكرُ وجودَ الله تعالى، بل كانوا مشركين به، فدعاهم إلى إخلاصِ التوحيد.

**الوجه الثالث:** أنهم لم يراعوا مدلولاتِ ألفاظِ النصوص، فادّعوا أنّ الأفولَ هو الحركة، وهذا غيرُ معروفٍ في لغة العرب، كما أنّ قولهم: إنه استدللّ بالأفولِ لكونه دالًّا على الحركة: أكثر بعدًا عن الصواب؛ لأنّ الحركة كانت قد عوينت قبل الأفول، فلماذا انتظرَ الأفولَ - المغيب - ليستدلَّ به على مقصوده، بل لماذا استبعدَ هذا الوجهَ المهمَّ عندهم في مراحلِ استدلالاته الثلاثة؛ إذ لو كانت قضية الحركة دالةً على مقصوده: لم يكن ليُغفلَها بهذه الصورة التي نراها عنده، ولما أصرَّ على «الأفول» في كل مرةٍ من المرات الثلاث.

وهكذا يُعرَف: أنّ استدلالَ المتكلمين بهذه القصة لبيان صحة هذا الدليل المتهافت: لا يعدو أن يكون من قبيل محاولةٍ توفير الغطاء الشرعي لِمَا قد تمَّ وأن اعتقدوه سابقًا - دون النظرِ إلى هذه النصوص - من صحة دليل الأعراض.

وهذه ظاهرةٌ عامةٌ في المتكلمين فيما يختصُّ بالاستدلالِ بالنصوصِ على كثيرٍ من أصولهم الباطلة.

## المطلب الخامس

### نقدُ اعتماده على دليل الإمكان

#### الافتتاحية :

لم أكن بحاجة - بعد ذلك النقد الذي ذكرته لدليل الأعراض والحدوث - إلى التحدث عن هذا الدليل الذي يُعرف بدليل الإمكان، ، إلا أنّ الحاجة إلى إفراجه بالحديث - ولو باختصار - نشأت من صنيع التفتازانيّ، حيث رأى أن لا يخلو كلامه عن دليل الحدوث والأعراض: عن الإشارة إلى دليل الإمكان، أو إقحامه لدليل الإمكان عند النتيجة التي توصلَ إليها عبر السفر الطويل مع دليل الحدوث.

ذلك: أنّ التفتازانيّ قال في نهاية حديثه عن دليل الحدوث

السابق:

«ولمّا ثبت أن العالمَ محدثٌ، ومعلومٌ أن المحدث لا بدّ له من مُحدثٍ؛ ضرورة امتناع ترجّح أحدِ طرفي الممكن من غير مُرَجِّح: ثبت أن له محدثًا.

والمُحدثُ للعالم هو اللهُ تعالى؛ أي: الذات الواجب الوجود، الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيءٍ أصلًا؛ إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصح محدثًا

للعالم ومُبدئًا له، مع أن العالم اسمٌ لجميع ما يصلحُ علمًا على وجود مُبدئٍ له.

وقريبٌ من هذا ما يُقالُ: إن مُبدئَ الكائنات بأسرها لا بد أن يكون واجبًا لذاته؛ إذ لو كان ممكنًا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مُبدئًا لها<sup>(١)</sup>.

ونلاحظُ في هذا النص: أن التفتازاني رَضِيَ اللهُ قَدَ عدلَ عن أن يختم هذا الدليل - الذي يعتمدُ على الحدوث - بما يدلُّ على المسلكِ نفسه، إلى ما يدلُّ على دليل الإمكان. والذي يدلُّ على عدول التفتازاني المشارِ إليه في هذا النصَّ أمران:

**الأمر الأول:** قوله: «ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح»: فقد أشارَ بقوله هذا إلى ترجيحه لدليل الإمكان؛ إذ أنه لو أرادَ المسلكَ المعروف الذي هو دليل الحدوث: لقال: ضرورة امتناع وجود الحادثِ بدون المحدث، وإنما عدلَ إلى قوله السابق ذهابًا منه إلى الترجيح المذكور.

قال مصلحُ الدين الكستلي (ت ٩٠١هـ) تعليقًا على الجملة المذكورة من كلام التفتازاني: «لو قال: (أحد طرفي المحدث أو الحادث) لكان أوفقَ للمذهب<sup>(٢)</sup>، وأنسبَ بالمقام<sup>(٣)</sup>، لكنه بنى كلامه على ما صحَّ عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٥ - ٢٦).

(٢) أي: المذهب الأشعري والماتريدي.

(٣) لأنَّ المساقَ هو مساق دليل الحدوث.

الأقدمين<sup>(١)</sup>: إن علةَ الحاجةِ هو الإمكانُ بالضرورة، وضعَّفَ ما ذهبَ إليه قدماءُ المتكلمين من أنّ الحدوثَ هو العلةُ أو شرطُها، على اختلافٍ فيما بينهم<sup>(٢)</sup>»<sup>(٣)</sup>.

وبنحوه قال الفريهاريُّ في شرحه على شرح العقائد<sup>(٤)</sup>.

**الأمرُ الثاني:** قوله: «وقريبٌ من هذا ما يُقال: إن مُبدئَ الكائناتِ بأسرها لا بد أن يكون واجبًا لذاته؛ إذ لو كان ممكنًا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مُبدئًا لها».

يريدُ التفتازانيُّ في هذا النص أن يُزيلَ ما قد يُستشعرُ من استبعادِ ما ذهبَ إليه من الانتهاءِ إلى دليلِ الإمكانِ في سياقِ دليلِ الحدوثِ، فصرَّحَ هنا بأنَّ العبارةَ الثانيةَ التي تعبرُ عن دليلِ الإمكانِ بوضوحٍ: قريبةٌ مما سبق، مما يدلُّ على اتحادهما.

قال الكستليُّ معلقًا على النصِّ المذكور: «بل لا فرقَ بينهما إلَّا في الاعتبارِ والعبارة، ومَن زعمَ أنّ الأوَّلَ من مسلكِ الحدوثِ، والثاني من مسلكِ الإمكانِ: فلم<sup>(٥)</sup> ينتبهِ أنّ الشارحَ لم يحملِ كلامَ المتنِ على ظاهره<sup>(٦)</sup>، بل ردَّه إلى مسلكِ الإمكانِ،

(١) أي: الفلاسفة.

(٢) استعرضَ التفتازانيُّ هذا الاختلافَ، فذكرَ أنّ بعضهم قالوا: إنّ العلةَ هي الحدوثُ مستقلًا، وقيل: هي الإمكانُ مع الحدوثِ، وقيل: هي الإمكانُ بشرطِ الحدوثِ. انظر: «شرح المقاصد» (ص ٤٩٠/١).

(٣) «حاشية الكستلي على شرح العقائد» (ص ٥٨ - ٥٩).

(٤) انظر: «النبراس» (ص ١٤٧).

(٥) كذا في المصدر، والأنسب «لم» بدون الفاء.

(٦) أي: أنّ الشارحَ - وهو: التفتازانيُّ - لم يتركِ كلامَ النسفيِّ - صاحبِ المتنِ - على ظاهره.

كما نبهناك عليه»<sup>(١)</sup>.

والكستلي يردُّ في قوله: «ومن زعم...» على بعض شراح التفازاني الذين لم ينتبهوا إلى اختياره، فذهبوا إلى أن الأول هو دليلُ الحدوث، والثاني - وهو الذي أشار إليه التفازاني بقوله: «وقريبٌ من هذا...» - هو دليلُ الإمكان، وهذا الفهم قد ذهب إليه بعضهم، وعلى رأسهم الخيالي<sup>(٢)</sup>، وقد انتقده غير واحد<sup>(٣)</sup>.

وليس في مقدمات هذا الدليل من جديد يُذكر، حتى يُناقش؛ لأن التفازاني بناه على مقدمات دليل الحدوث نفسها، إلا أنني سألقي الضوء - باختصار - على خلفية ميل التفازاني إلى دليل الإمكان، ورغبته في تحوير كلام النسفي حتى يتطابق مع النتيجة المرضية عنده، وهذا الأمر سيكون كافيًا - بإذن الله تعالى - في العلم بأن هذين الدليلين - بتلك المقدمات المذكورة - هما وجهان لعملية واحدة في الفساد، وإن كان ما يرجحه التفازاني قد يفوق في الفساد على دليل الحدوث نظرًا لارتباطه بتلك الخلفيات التي ستأتي الإشارة إليها.

وليتضح ما سبق: أشير هنا إلى أمرين، وسأختتم هذا المطلب

(١) «حاشية الكستلي على شرح العقائد» (ص ٥٩).

(٢) انظر: «حاشية الخيالي» (ص ٦٢)، وتبعه آخرون، منهم: محمد بن حميد الكفوي في حاشيته على «حاشية العصام» (٢/٢/١٣٥).

(٣) منهم: الكستلي، كما سبق، ومنهم: الملا أحمد الجندي، قال الأخير بعد نقل كلام الخيالي: «والظاهر مما سبق من قوله: (ترجح أحد طرفي الممكن...» أنه حمل كلام المصنف على مسلك طريقة الإمكان، تأمل». «مجموعة الحواشي البهية» (١/٨٣).

- إن شاء الله تعالى - بأمْرٍ ثالثٍ فيه ذكرُ نبذةٍ من السلبياتِ التي يكتنفها هذا الدليل .

## الأمر الأول: الاختلاف حول علة افتقار المخلوقِ المحدثِ إلى الخالق:

مما لا يجهله آحادُ العوام من المسلمين: أن المخلوقاتِ كلّها «مفتقّرةٌ إلى الخالقِ بذاتها، واحتياجها إلى المؤثّرِ أمرٌ ذاتي لا يحتاج إلى علة، فليس كلُّ حكمٍ ثبتَ للذواتِ يحتاج إلى علة؛ إذ ذاك يُفضي إلى تسلسل العلل، وهو باطل باتفاقِ العلماء، بل من الأحكام ما هو لازمٌ للذواتِ لا يمكنُ أن يكون مفارقاً للذواتِ ولا يفتقرُ إلى علة، وكونُ كلِّ ما سوى الله فقيراً إليه، محتاجاً إليه دائماً: هو من هذا الباب، فالفقرُ والاحتياجُ أمرٌ لازمٌ ذاتيٌّ لكل ما سوى الله، كما أن الغنى والصمديّة أمرٌ لازمٌ لذات الله تعالى»<sup>(١)</sup>.

ولمّا بدأ المتكلمون ينساقون وراء الفلسفة بحثاً عن تفسيراتٍ محدّدةٍ معيّنة لكل الموجودات، بل ووصلوا في ذلك إلى الأمور المتعلقة بالله تعالى: اختلفوا في افتقارِ المحدثِ المخلوقِ إلى الخالق: هل افتقاره وقتَ الإحداثِ فقط، أو هو دائماً مفتقرٌ إليه؟ فذهبَ المتكلمون الأوائل إلى أن علةَ الافتقارِ هي الحدوث<sup>(٢)</sup>،

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/١٠)، وانظر: «شرح الأصبهانية» (٤٢/١، ٤٩ - ٥٠).

(٢) انظر: «المحصل» (ص ١١٣)، «الأربعين في أصول الدين» (١/٥٩) - كلاهما للرازي -، «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص ١٥٨ - ١٦١)، «المواقف» للإيجي (ص ٧١ - ٧٣)، «شرح المقاصد» (١/٤٨٩ - ٤٩١)، =

بينما ذهب الفلاسفة إلى أنها الإمكان<sup>(١)</sup>.

والمتكلمون أرادوا بهذا القول أن يُقابلوا الفلاسفة الدهرية، القائلين بأنّ علة الافتقار هي الإمكان، والإمكان لا يستلزم حدوث الممكن، بل الممكن مفتقر إلى الواجب حتى في حال بقاءه أزلًا وأبدًا<sup>(٢)</sup>.

وقد أخطأ المتكلمون هنا في مقابلة انحراف الفلاسفة، فأحدثوا بدعةً أخرى فيها تقييدٌ لحاجة المخلوق إلى خالقه، بل وتضييقٌ لنطاق افتقاره - الذي لا ينفك عنه - إلى خالقه إلى حد بعيد.

والملاحظ أنّ المتكلمين يتدعون - في أغلب الأحيان - حينما يريدون الرد على خصومهم: أدلةً بدعية، وذلك اعتمادًا على عقولهم المتذبذبة بين العقل والنقل، والتي تريد أن تُرضي الطرفين - على أحسن تقدير - بدلًا من أن يبحثوا عن الحلول المطلوبة في نصوص الوحي الذي قد تكفل للمسلم للإجابة عما يحتاج إليه من أمور الغيب في أمور دينه أو دنياه.

= «شرح المواقف» للجرجاني (١/١٣٨ - ١٦٧)، «أشرف المقاصد شرح المقاصد» للمكناسي (ص ٣٦٤).

(١) انظر - إضافةً إلى المصادر السابقة في الحاشية السابقة - : «النجاة» لابن سينا (٢/٦٤) - وقد عنونَ للمسألة بقوله: «فصل في أنّ علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان، لا الحدوث، على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين» -، «لباب الإشارات والتنبيهات» للرازي (ص ١٥١ - ١٥٢)، وفيه ردٌّ على قول المتكلمين من تسعة أوجه.

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٣/١٠ - ١١).



وهم بذلك يظنون أنهم قد تَرَفَّعوا عن منهج من يرمونهم بالحشو والتقليد، والذين يرتبطون دائماً بنصوص الوحي، فكأن المتكلمين لا يريدون أن يكونوا مثلهم عالّةً على النصوص، حتى يُبَرِّروا لخصومهم الفلاسفة أنهم ليسوا ممن قد استدبرَ العقل، بل إنهم مع الفلاسفة في خندقٍ واحدٍ ضدَّ أولئك الحشوية المقلدين، المحرومين من العقل (الكلامي والفلسفي)، وبذلك تصيرُ الخصومةُ بينهم عقلية، تاركةً ما في الوحي أمراً ثانوياً يُستعانُ به عند الحاجة، وفي المجال الذي خَصَّصوه له .

وبذلك يُشغِلون المسلمين وغيرهم ببدعهم المتسلسلة، أمّا إشغالهم للمسلمين فظاهر، وأمّا غير المسلمين: فلأنهم يظنون أنّ المتكلم يقومُ بدور المتحدثِ عن الإسلام الصحيح، فإذا رأى فيما يقوله هذا المتكلمُ مكابرةً للعقولِ في بعضِ المسائل، وقد ظنَّ أنّ هذا هو الإسلام: زادت خصومته للمسلمين، وتسلَّطَ عليهم بقدر نسبة انحراف ذلك المتكلم، وإذا كان خصمُ ذلك المتكلم من غير المسلمين ممن قد يؤنسُ فيه شيءٌ من الانصاف والإنابة للحق: تسببَ هذا المتكلمُ في إصراره على الباطل، وإبقائه على ما عليه من الكفر، وبذلك يكون المتكلمُ فتنةً له من حيث لا يشعر .

هذا، والصحيحُ في هذه المسألة: أنّ افتقارَ المخلوقِ إلى خالقه أمرٌ ذاتيٌّ من لوازمِ تكوينه .

والصحيحُ - أيضاً - «أنّ الحدوثَ والإمكانَ متلازمان، وهو قولُ جمهورِ العقلاء من أهلِ المللِ والفلاسفة، وإنما أثبتت ممكناً ليس بحادثٍ طائفةٌ من متأخري الفلاسفة؛ كابن سينا والرازي،

فلزمهم إشكالات لا محيص عنها، مع أنهم في كتبهم المنطقية يوافقون أرسطو وسلفهم، وهو أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً، وقد أنكّر ابن رشد قولهم بأن الشيء الممكن الذي يقبل الوجود والعدم يكون قديماً أزلياً، وقال: لم يقل بهذا أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا<sup>(١)</sup>.

فتبيّن من ذلك: أن قول المتكلمين: إن علة الافتقار هي الحدوث لا الإمكان: لا يُسلّم جملةً، كما أنه لا يُردّ جملةً، بل يُستفصل:

أ - فإن أريد بذلك: أن الحدوث «دليل على أن المحدث يحتاج إلى محدث، أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى الفاعل: فهذا صحيح، وإن أريد بذلك: أن الحدوث هو الذي جعل المحدث مفتقراً إلى الفاعل: فهذا باطل».

ب - «وكذلك الإمكان: إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر، أو أنه شرط في الافتقار إلى المؤثر: فهذا صحيح، وإن أريد به<sup>(٢)</sup>: أنه جعل نفس الممكن مفتقراً: فهذا باطل.

وعلى هذا: فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر، وشرطاً في الافتقار إلى المؤثر<sup>(٣)</sup>.

وقد تبين من كلام المتكلمين أنهم يريدون المعنى الثاني، وهو أن الحدوث علة الافتقار؛ فإذا هو باطل.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١١/٣).

(٢) أي: بالإمكان.

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (٩/٣ - ١٠).

الأمر الثاني: نبذة عن دليل الإمكان، وبيان عدول متأخري الأشاعرة عن موقف أسلافهم إلى موقف المتفلسفة، وسبب ذلك:

أولاً: نبذة عن دليل الإمكان:

هذا الدليل هو الدليل المختار عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام<sup>(١)</sup>، وأول من قال به هو الفارابي<sup>(٢)</sup>، ثم طوره ابن سينا، فصاغه صياغةً محكمةً تفوق عرض الفارابي في عرضه وتفصيله، وشرحه شرحاً مبسوطاً<sup>(٣)</sup>.

قال شيخ الإسلام: «وطريقة الوجوب والإمكان لم يسلكها أحدٌ قبل ابن سينا<sup>(٤)</sup>، وهو أخذها من كلام المتكلمين الذين قسموا

(١) انظر: «الإشارات» (٤٤٧/٣) وما بعدها، «النجاة» (٨٩/٢)، «المباحث المشرقية» (٤٦٧/٢).

(٢) كما نبّه إلى ذلك الباحثون، انظر: «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي» (ص٣٠٦) وما بعدها، (ص٤١١) وما بعدها، «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» (ص١٧٥) وما بعدها. وانظر: «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» (٤٧٥/٢)، وقد ذكر عدة مراجع من كتب الفارابي وغيره تؤكد سبقه إلى هذا الدليل المبني على تقسيم الموجودات إلى واجب وممكن.

(٣) انظر: «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي» لمحمد البهي (ص٣٠٦)، «الجانب الإلهي عند ابن سينا» للدكتور سالم مرشان (ص٧٨)، «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» (٤٧٤/٢ - ٤٧٨)، «الإمام ابن تيمية وقضية التأويل» (ص١٧٣ - ١٧٤).

(٤) جزم ابن رشد بما جزم به شيخ الإسلام من أسبقية ابن سينا إلى هذا التقسيم، انظر: «تهافت التهافت» له (٤٤٥/٢)، والصحيح أنّ الفارابي قد سبقه إلى ذلك، ولعل ابن رشد وشيخ الإسلام قد خصّنا ابن سينا بهذا =

الوجودَ إلى محدثٍ وقديم، فقسّمه هو إلى واجبٍ وممكن؛  
ليمكنه القولُ بأنّ الفلكَ ممكنٌ مع قَدَمِهِ، وخالفَ بذلكَ عامةَ  
العقلاء»<sup>(١)</sup>.

وهذا الدليلُ يستندُ إلى فكرة تقسيم الموجودات إلى واجبٍ  
وممكن، ثم القول بحاجة الممكنِ إلى المرجح، ولا بدَّ من الانتهاءِ  
إلى واجبِ الوجودِ بذاته؛ دفعًا للتسلسلِ والدورِ المحالين.

وقد لخصه التفتازاني في (شرح المقاصد) بقوله:

«وطريقُ إثباتِ الواجبِ عند الحكماء: أنه لا شك في وجود  
موجود، فإن كان واجبًا فهو المرام، وإن كان ممكنًا: فلا بدَّ له  
من علةٍ بها يترجّحُ وجودُه، وينتقلُ الكلامُ إليه، فإذا يلزمُ الدورُ  
أو التسلسل، وهو محال، أو ينتهي إلى واجبٍ وهو المطلوب»<sup>(٢)</sup>.  
وهو اختصارٌ لكلام ابن سينا حول هذا الدليل<sup>(٣)</sup>.

= الحكم - كما جزمَ الدكتور عبد الله الملا في «التفتازاني وموقفه  
من الإلهيات» (٢/٤٧٥ - ٤٧٦ - هامش) - لعدم بلوغ مصنفات الفارابي  
إليهما، أو لأنّ ابن سينا أكثر شهرةً بهذا الرأي.

(١) «رسالة الفرقان بين الحق والباطل» لشيخ الإسلام - ضمن «مجموعة  
الرسائل الكبرى» - (٢/١٢٦)، وانظر فيه (٢/١١١)، «مجموع الفتاوى»  
(١/٤٩، ١٢/١٥٤ - ١٥٥)، «درء التعارض» (٣/٧٤ - ٧٥، ٣٣٤ -  
٣٣٥، ٨/١٣٢ - ١٣٣)، «منهاج السنّة النبوية» (١/٣٤٧ - ٣٤٨، ٢/  
١٣٢)، «الصفدية» (٢/١٩).

(٢) «شرح المقاصد» (٤/١٦).

(٣) انظر: «النجاة» له (٢/٨٩)، وانظر: «الجانب الإلهي عند ابن سينا»  
(ص ٧٨ - ٨٠).

ثانيًا: عدول متأخري المتكلمين عن موقف أسلافهم إلى موقف المتفلسفة  
وسببه:

لم يكن المتكلمون غافلين عن المفاصد التي تلزمهم على القول  
بأنّ علة الافتقار هي الحدوث، ومن أبرزها:

١ - أنه يستلزم استغناء العالم بعد وجوده عن الخالق<sup>(١)</sup>، مثل  
الولد، إذا كبر استغنى عن أبيه.

ولللخروج من هذا المأزق: ذهب أوائل المتكلمين إلى القول  
بأنّ الأعراض لا تبقى زمانين، بل تفتنى، وبقاؤها عبارة عن تجدد  
الأمثال بإرادة الله تعالى، وبما أنّ العرض لا بقاء له، وأنّ بقاء  
الجوهر مشروطٌ بالعرض: صار الجوهرُ والعرضُ كلاهما محتاجين  
في بقائهما إلى المؤثر، فيكون الجوهرُ أيضًا حال بقاءه محتاجًا إلى  
المؤثر بواسطة احتياج شرطه - وهو الدليل - إليه، فلا استغناء  
أصلًا<sup>(٢)</sup>.

فالعالمُ محتاجٌ إلى المحدث - على التفصيل المذكور في  
احتياج العرض والجوهر - في كل حالٍ وزمان، فصارت علة الافتقار  
هي الحدوث.

وهكذا ظنوا أنهم خرجوا من الورطة، ولكن نظرية عدم بقاء  
العرضِ زمانين هي الأخرى باطلة، وقد اعترف بطلانها كثيرٌ

(١) سبق توضيح ذلك من كلام التفتازاني والجرجاني في موضوع ردّ القول  
بأنّ الأعراض لا تبقى زمانين، وانظر: «الباب الإشارات والتنبيهات»  
(ص ١٥١).

(٢) راجع كلام التفتازاني والجرجاني فيما تقدم في (ص ١٤٩١ - ١٤٩٢).

من أعمدة المتكلمين المتأخرين؛ كالغزالي، والرازي، والتفازاني، كما سبق ذلك<sup>(١)</sup>.

٢ - وهناك إشكالٌ آخر دفعهم إلى عدم الثقة بموقفهم، وهو أنهم «لَمَّا اختاروا أنّ علةَ الحاجةِ هي الحدوث، وأنه لا يجوز استنادُ القديم إلى المؤثرِ أصلاً: لَزِمَهُم حدوثُ كلِّ ما كان وجوده معلولاً للغير<sup>(٢)</sup>».

ولمَّا ذهبوا إلى قَدَم صفاته تعالى: لَزِمَ أن يكون وجوداتها من ذواتها، فلزِمَ القولُ بتعدُّدِ الواجبِ لذاته<sup>(٣)</sup>.

قال الكستليُّ بعد الكلام المذكور - مضعفاً جوابَ الأشاعرةِ والماتريديةِ عن الإشكال المذكور -: «والعذرُ عنه بأنَّ وجودَ الصفات ليس من غيرها، بل من موصوفها الذي ليس غيرها: أمرٌ لفظيٌّ لا يُجدي في أمثال هذه المباحث؛ إذ لا شك في أنّ الصفاتِ أنفسها غير كافيةٍ في وجوداتها، فتكون ممكنة، فيبطلُ قولهم: (كل ممكنٍ حادث).

ولهذا تركَ المتأخرون اعتبارَ الحدوثِ في علةِ الحاجة، وجعلوا الإمكانَ مستبداً في ذلك، فلزِمَهُم تركُ ما تقرّرَ فيما بينهم من أنّ كلَّ ممكنٍ فهو محدث...»<sup>(٤)</sup>.

وهذا المقامُ من المقامات الصعبة - وما أكثرها عندهم - عند

(١) في (ص ١٤٩٦) وما قبلها.

(٢) أي: مرتباً بالغير.

(٣) «حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية» (ص ٦٦).

(٤) المصدر السابق (ص ٦٦ - ٦٧).

المتكلمين، وقد اختلفوا في صفات الله تعالى من حيث الوجوب والإمكان، فذهب بعضهم إلى أنها واجبة الوجود، وأكثرهم إلى أنها ممكنة، وقد ذكرها التفتازاني، ثم استصعب الجزم بقول منها<sup>(١)</sup>، وأحال إلى ما سيأتي من كلامه، حيث جزم هناك بأنها ممكنة ملازمة لذاته تعالى، وسيأتي البحث في هذه القضية في المبحث الرابع من الفصل الثالث - إن شاء الله تعالى - .

**ولأجل هذه الأمور:** لم تدم قناعة المتكلمين بمذهبهم في علة افتقار المخلوق إلى الخالق، بل صاروا يميلون إلى رأي الفلاسفة في هذا الموضوع، ولذلك صارت طريقة الإمكان هي العمدة عند متأخري المتكلمين؛ كالرازي<sup>(٢)</sup>، والآمدي<sup>(٣)</sup>، والإيجي<sup>(٤)</sup>، والتفتازاني، وغيرهم<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٩).

(٢) انظر: «المحصّل» (ص ١١٣، ٢٢٠)، «الأربعين في أصول الدين» (ص ١/٥٩). قال شيخ الإسلام: «ثم إن الرازي جعل هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا هي العمدة الكبرى في إثبات الصانع، كما ذكر ذلك في رسالة «إثبات واجب الوجود»، و«نهاية العقول»، و«المطالب العالية»، وغير ذلك من كتبه، وهذا مما لم يسلكه أحد من أئمة النظار المعروفين من أهل الإسلام، بل لم يكن في هؤلاء من سلك هذه الطريقة في إثبات الصانع، فضلاً أن يجعلها هي العمدة، ويجعل مبنائها على ما سنذكره من المقدمات». «الدرء» (٣/١٦٤).

(٣) انظر: «أبكار الأفكار» (١/٢٢٧ - ٢٢٨)، «غاية المرام» (ص ٩) - كلاهما له -، وانظر: «الآمدي وآراؤه الكلامية» للدكتور الشافعي (ص ١٨٣).

(٤) انظر: «المواقف» له (ص ٧١ - ٧٣).

(٥) انظر: «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص ١٥٨ - ١٦١)، «شرح =

ولذلك قدّم التفاتازاني - في «المقاصد» وشرحه - هذه الطريقة على دليل الحدوث، وهو مسلك المتكلمين، علمًا بأنه ذكر أنّ أدلة إثبات وجود الله تعالى على قسمين:

**القسم الأول: الأدلة البرهانية:** وهي التي ترقى إلى درجة البرهانية، فتفيد اليقين، وقد ذكر في هذا القسم دليلين فقط، أولهما دليلُ الإمكان، وقد نسبّه إلى الحكماء، وهم الفلاسفة، والثاني: دليل الحدوث، وقد نسبّه إلى المتكلمين.

**القسم الثاني: الأدلة الإقناعية:** وهي التي لا ترقى إلى درجة البرهانية، ولكنها إقناعيةٌ تفيدُ الظنَّ بالمطلوب، على أنها ربما أفادت اليقين بالاستكثار، وقد صنّف أدلة القرآن في هذا القسم، مع أنه قد ذكر أنه قد أشير إليها في القرآن الكريم في أكثر من ثمانين موضعًا!! .

وبذلك نرى أنّ المتكلمين الذين خاضوا مع الفلاسفة في أمور الغيب بعقولهم القاصرة، وأرادوا نصر الإسلام بهذا الطريق المعوج: قد أخطأوا هنا في عدة خطوات:

١ - الاسترسال مع الفلاسفة في أصل القضية، وهي البحث عن علة الافتقار في المخلوق، مع أنّ هذه القضية عند المسلم من البدهية بحيث لا تحتاج إلى التدليل؛ إذ لماذا البحث عن علة الافتقار بعد الاعتراف بكونه مخلوقًا!؟

= «المواقف» للجرجاني (١/١٣٨ - ١٦٧)، «أشرف المقاصد شرح المقاصد» للمكناسي (ص ٣٦٤)، وقد صرّح شيخ الإسلام بذلك، انظر: «منهاج السنّة» (٣/٢٨٨) وما بعدها.



٢ - كان الأنسب للمتكلمين إذ لم يكن بدُّ في خوضهم فيها: أن يستلهموا الحلَّ من النصوص، ولكن الذي نراه: أنهم أخطأوا مرةً أخرى، وذلك في تقديم الحلِّ لهذه المشكلة المصطنعة، حيث ذهبوا إلى القولِ بأنَّ تلك العلة هي الحدوث، مما يفتحُ عليهم أبواباً أخرى تحتاجُ إلى حل إذا سلّمَ بذلك أصلاً، وبذلك صاروا يبحثون في كيفية إفناء الله تعالى للأشياء، وقد اضطربوا فيه كما أنهم كانوا قد بدأوا بالاضطراب.

٣ - التنازل عن الحلِّ الذي اقترحوه، والرجوعُ إلى قول الفلاسفةِ أخيراً، حيث نراهم قد استسلموا أخيراً للفلاسفة، وصاروا يُرجحون أنَّ علة الافتقارِ هي الإمكان، وقد صرحَ بذلك كثيرٌ منهم<sup>(١)</sup>. يقولُ الدكتور حسام الألوسي موضعاً لهذه القضية:

«فإننا نرى، ابتداءً من الغزالي: أنَّ المتكلمين صاروا يعتمدون على مقولةِ الإمكان بدلاً من الحدوث، وذلك لاقتناعهم بنقدِ الفلاسفةِ لهم... بأنَّ القولَ بأنَّ الحاجةَ إلى الله هي لإحداثِ العالمِ فقط: يجعلُ هذه الحاجةَ غيرَ لازمةٍ بعدِ إحداثِ الله للأشياء»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: «المحصل» (ص١١٣)، «الأربعين في أصول الدين» (١/٥٩) - كلاهما للرازي -، «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص١٥٨ - ١٦١)، «المواقف» للإيجي (ص٧١ - ٧٣)، «شرح المواقف» للجرجاني (١/١٣٨ - ١٦٧)، «حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية» (ص٦٦ - ٦٧)، «أشرف المقاصد شرح المقاصد» للمكناسي (ص٣٦٤).

(٢) «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين» للدكتور حسام محيي الدين الألوسي (ص١١١)، وانظر: «الأمدي وآراؤه الكلامية» للدكتور حسن الشافعي (ص١٨٦).

وإذا كنا نؤكد: أن التنازل للرجوع إلى الحقّ فضيلة، إلّا أنّ تنازل المتكلمين ورجوعهم هنا لم يكن إلى الحق، ولكن كان إلى نظرية لا تخلو عن الخطأ شأن النظرية التي تجاوزوها، إضافةً إلى ما في هذا التنازل من تمكين أعداء الإسلام من أن يتسلطوا على المسلمين، حيث يظنون أنّ انتصارهم على المتكلمين في مثل هذه الأمور يدل على متانة مبادئهم وقوتها.

وقد بحث التفتازاني هذه المسألة - مسألة تحديد العلة المحوّجة إلى المؤثر - باستفاضة<sup>(١)</sup>، ولم يصرّح برأي واضح، إلّا أنه قد حشد عدداً من القرائن الدالة على ترجيحه لمذهب الفلاسفة<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٤٨٩/١ - ٤٩١).

(٢) منها: أنه صدّر بذكر مذهب الفلاسفة - ولم ينسبه إلى أحدٍ، مما يدلُّ على أنه يريد أن يُشعر القارئ بكون القضية مسلّمة، وهذا يدل على تبنّيه لها - ثم ذكر مذهب المتكلمين، ونسبه إليهم، وذكر أنهم عكسوا الدعوى والدليل والإبطال، ثم أجاب عن أدلتهم. هذا كله في المقاصد، وهو واضح فيما ذكرته.

أمّا في «شرح المقاصد»: فذكر أنّ القول بالإمكان هو قول الفلاسفة وبعض المتكلمين - ومراده بهم المتأخرون - وأنّ القول بالحدوث هو قول قداماء المتكلمين. وبعد ذكر أدلتهم وردود بعضهم على البعض قال: «وبهذا يظهر أنّ كلام الفريقين في الإبطال مغالطة، وأمّا في الإثبات: فكلام المتأخرين أظهر، وبالقبول أجدر».

والذي أرجحه: أنّ مراده بالتأخرين هنا: متأخروا المتكلمين، وبهذا يتسق إجماله مع تفصيله، إلّا أنّ بعضهم فهم من «التأخرين» عموم المتكلمين، وحيث إنه آخر ذكر مذهبهم عن مذهب الفلاسفة في بداية =

ولعدم تصريحه برأيه: اختلف شراحُ كلامه والمحشون على كتبه<sup>(١)</sup>، إلا أنّ القضية واضحة إذا أخذنا في الاعتبار جملة القرائن التي نصبها للتعرف على الراجح عنده، وهو الرأي الذي نسبته إلى الفلاسفة<sup>(٢)</sup>.

### الأمر الثالث: سلبيات هذا الدليل:

إذا تجاوزنا سلبيات هذا الدليل من حيث مصدره المشبوه وصعوبته، وأردنا أن ننظر إليه من حيث مدى تحقيقه للثمرة المرجوة منه: نجد أنه لا يفي بالمطلوب، ولم يحقق المستوى الأدنى من المطلوب منه؛ إذ أنه من المفروض في الدليل الذي يُستدلُّ به على وجوده تعالى: أن يدلَّ على وجوده تعالى، مبايناً لخلقه، مع الدلالة على تمام ربوبيته وتصرفه في خلقه، وأنه خالق الكون ومدبره.

= العرض: جزموا بأنّ التفتازاني رجح مذهبهم، وهذا خطأ كما سبق. وقد بحث التفتازاني هذه المسألة في «تهذيب الكلام» أيضاً، وذكر القولين معاً، مصدراً بقول الفلاسفة، ثم قال: «ولكلّ وجهة»، ولكنه لم يذكر الأدلة، إلا أنه ذكر الاعتراض الذي يمكن أن يرد على القول بالإمكان، وأجاب عنه، مستبعداً للقول الثاني، وهذا مؤشّر قوي في بيان الراجح عنده.

(١) انظر: «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام» لعبد القادر الكردستاني (٩٧/١ - ٩٨)، وقد جزم بكون المراد بالتأخرين - في شرح المقاصد - هم متأخروا المتكلمين، بينما ردّ عليه - وأطال في ذلك - أخوه محمد وسيم الكردستاني في حاشيته على تقريب المرام، المسمّاة بحاشية المحاكمات (٩٨/١ - ٩٩).

(٢) انظر: الحاشية التي تلي السابقة.

إلا أنّ هذا الدليل لا يدلُّ على مباينته تعالى من خلقه، وبالتالي لا يدل على ربوبيته وخلقِه، وأنّ هذا العالم من خلقه وإبداعه، بل هو يدلُّ - فقط - على موجودٍ واجبٍ الوجود، وليس فيه أيُّ دلالةٍ على كونه مباينًا أو خالقًا مدبّرًا، ولذلك يجوز أن يكون ذلك الموجود الواجب الوجود الذي يدلُّ عليه هذا الدليل: هو هذا العالم المشاهد.

قال شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - معلقًا على كلام الأصبهاني:

«فهذا الدليل مبنيٌّ على مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الممكنات موجودة.

والثانية: أنّ الممكن لا يوجد إلا بواجب الوجود.

والمقدمة الأولى لم يقررها بحال، ولا يمكن أن يسلك في ذلك طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة، الذين قالوا: نفس الوجود يشهد بوجود واجب الوجود؛ فإنّ الوجود إمّا ممكنٌ وإمّا واجب، والممكنٌ مستلزمٌ للواجب، فيثبت وجود الواجب على التقديرين: فإنّ هذه الطريقة وإن كانت صحيحةً بلا ريب، لكن نتيجتها إثبات وجود واجب، وهذا لم يُنازع فيه أحدٌ من العقلاء المعتبرين، ولا هو من المطالب العالية، ولا فيه إثبات الخالق، ولا إثبات وجود واجبٍ أبداع السماوات والأرض، كما يسلكه الإلهيون من الفلاسفة الإسلاميين، المتبعين للفلاسفة اليونانيين... وإنما فيه: أنّ في الوجود وجودًا واجبًا، وهذا يُسلمه منكروا الصانع، كفرعون، والدهرية المحضة من الفلاسفة والقرامطة ونحوهم، ويقولون: إنّ هذا الوجود واجب الوجود بنفسه.

وإلى هذا يؤولُ قولُ أهل الوحدة، القائلين بأنَّ الوجودَ واحدٌ؛ فإنهم يقولون في آخر الأمر: ما ثمَّ موجودٌ مباينٌ للسمواتِ والأرض، وما ثمَّ غير وجود الموجود الممكن...

ومصنّف العقيدة أثبت الصانع بهذه الطريق... فلا بدّ أن يُثبت أولاً وجودَ شيءٍ ممكن، لينيّ عليه ثبوت وجودٍ واجبٍ مبدع لوجودٍ ممكن، ليتّم ما سلّكه، وأمّا مجردُ إثباتِ وجودٍ واجبٍ فلا يفيدُ هذا المطلوب، فليفهم اللبيبُ هذا.

لكن هذه الطريق التي سلّكها تقتضي إثباتِ موجودٍ واجب، وهي طريقةُ ابن سينا ومن تبعه؛ فإنهم يقررون بطريقتهم في التوحيد بيان إمكان الأجسام، فيلزّم من ذلك أن يكون الواجب مغايراً لها، وعلى هذه الطريقة اعتمدَ في التوحيد...»<sup>(١)</sup>.

وقد اعترف الرازيُّ بهذا المثلب في هذا الدليل الذي اعتمده وعظّمه، واعتبره غايةً عقول العقلاء<sup>(٢)</sup>، قال: «هَبْ أن هذا الطريق يدلُّ على إثباتِ واجب الوجود لذاته، إلّا أنه يبقى الشكُّ في أن ذلك الموجود الواجب لذاته هل هو هذه الأجسامُ أو غيرها؟ فما لم يقم البرهانُ على أن هذه الأجسامَ ممكنة لذواتها: لم يقدر الحكمُ

(١) «شرح الأصبهانية» لشيخ الإسلام (٣٧/١ - ٤٠).

(٢) قال الرازيُّ في كتابه «الأربعين في أصول الدين» (٣٢٥/٢ - ٣٢٦): «واعلم: أن ههنا مقدمتين يُفرغُ عليها المتكلمون والفلاسفة أكثرَ كلامهم عليها: المقدمة الأولى: مقدمة الكمال والنقصان... وأمّا المقدمة الثانية - وهي مقدمة الوجوب والإمكان -: فهذه المقدمة في غاية الشرف والعلو، وهي غايةً عقول العقلاء...»، ثم شرحها، انظر ما سيأتي في (ص ٢٤٤٧ - ٢٤٤٨).

باحتياجها في وجودها إلى المؤثر والمرجح»<sup>(١)</sup>.

وقال السيالكوتي: «غرضهم»<sup>(٢)</sup> من هذا المسلك إثبات الواجب، وأمّا إثبات كونه صانعاً للعالم، كما هو المقصود، فبمسلك آخر»<sup>(٣)</sup>.

إذا تقرّر هذا: فليُعلم: أنّ هذا الدليل كان منفذاً لأهل وحدة الوجود إلى مذهبهم الباطل في الوحدة، حيث إنّ هذا الدليل لا يدلُّ على إثبات وجود الله تعالى مبايناً لخلقه، خالقاً للعالم، مدبراً له، قادراً، وإنما يدلُّ على وجوب حصول موجودٍ هو واجب الوجود بذاته، وهذا يصدّق على هذا العالم المشاهد المحسوس، فيكون هو عين واجب الوجود لذاته، وهذا هو عين مذهب القائلين بوحدة الوجود، الذين يرون أنّ جميع أجزاء هذا العالم وأعيانه هي تعيّنات الحق جلّ جلاله، الواجب الوجود بذاته.

وهذا القول لا فرق بينه وبين قول الطبايعيين والدهريين، وليس هناك فرقٌ إلّا في الاسم، فأولئك سمّوه بالأسماء الشرعية تلبساً منهم، كقولهم إنه «الله» و«الحق»... وهؤلاء سمّوه بالطبيعة، والدهر، فكلاهما يجتمعان في حصر وجوب الوجود في هذا العالم مع الخلاف في التسمية<sup>(٤)</sup>.

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» للرازي (١/٥٤).

(٢) أي: الفلاسفة.

(٣) «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (٣/٥).

(٤) انظر: «التفاتازاني وموقفه من الإلهيات: عرض ونقد» (٢/٤٨٦ - ٤٨٧)، وقد أحال إلى كتاب «رد الفصوص» (ص ٢٩٨ - ٣٠٧) للتوسع.

وقد نبّه شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - إلى هذه القضية في أكثر من موضع، من ذلك قوله عن الطريقة التي سلكها ابنُ سينا في إثبات واجب الوجود:

«وهي عند التحقيق لا تفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب، وأمّا كونه مغايراً للأفلاك: فهو مبنيٌّ على نفي الصفات، وهو توحيدهم الفاسد الذي قد بيّنا فساده في غير هذا الموضع.

ولهذا كان من سلك هذه الطريقة قد يُفضي به الأمر إلى إنكار وجود واجبٍ مغايرٍ لوجود الممكنات، كما يقوله أهلُ الوحدة، القائلون بوحدة الوجود، من متأخري متصوّفة هؤلاء الفلاسفة؛ كابن عربي، وابن سبعين، وأمثالهما... والقائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو قولٌ ملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون: ما ثمَّ موجودٌ إلا هذا العالم المشهود، وهو واجبٌ بنفسه، وهو القول الذي أظهره فرعون.

لكن هؤلاء يُنازعون أولئك في الاسم، فأولئك يسمّون هذا الموجود بأسماء الله، وهؤلاء لا يسمّونه بأسماء الله، وأولئك يحسبون: أنّ الإله الذي أخبرت عنه الرسل هو هذا الموجود، وأولئك لا يقولون هذا...»<sup>(١)</sup>.

وقد بقي هنا سؤالٌ يتعلق بموقف أصحاب هذا الدليل (دليل الإمكان) فيما يختص بالممكن الذي يبنون على وجوده وجود الواجب الوجود.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/١٦٢ - ١٦٣)، وانظر: (ص ٧٥، ٢٦٤ - ٢٦٥) من الجزء نفسه.

١ - أمّا التفتازانيُّ: فقد استغنى هنا عن الإطالة في هذه الجزئية؛ لأنه رَكَّبَ هذا الدليلَ على دليلِ الحدوث، حيث اعتمدَ في إثبات الواجبِ الوجود على وجود المحدثات، كما تقدّم، ولا ريب أنّ المحدثَ يدلُّ على المحدث، وهذه القضيةُ بدهيةٌ لا تحتاج إلى تلك المسالك الطويلةِ الوعرة، التي رأيناها عند التفتازانيِّ.

و«لكن من سلك هذه الطريق (طريقة الحدوث) لم يحتج إلى أن يُثبت إمكانها بحدوثها، ثم يستدلّ بإمكانها على الواجب، بل نفسُ حدوثها دليلٌ على إثباتِ المحدثِ لها؛ فإنّ العلمَ بأنّ المحدثَ لا بدَّ له من محدث: أبينُّ من العلمِ بأنّ الممكنَ لا بدَّ له من واجب، فتكون تلك الطريقُ<sup>(١)</sup> أبينُّ وأقصرُ، وهذه الطريقُ أخفى وأطول، حيث يستدلُّ بالحدوثِ على الإمكان، ثم بالإمكانِ على الواجب...»<sup>(٢)</sup>.

**والخلاصة:** أنّ استدلالَ التفتازانيِّ بحدوث الأجسام على إمكانها، ثم الاستدلالُ بالإمكان على وجود الواجب لذاته: فيه استدلالٌ بالخفيِّ على الجلي، وهذا يُنافي طريق الاستدلال والهدف منه<sup>(٣)</sup>.

ولا أدري! ما الهدفُ من هذا التطويلِ والتعقيد إن لم يكن ذلك تقليدًا للمتفلسفة؟! والله تعالى أعلم.

(١) أي: الاستدلال بالحدوث على المحدث مباشرةً.

(٢) «شرح الأصبهانية» (٤١/١).

(٣) انظر في هذا الموضوع: «شرح الأصبهانية» (٤٣/١)، «درء تعارض العقل والنقل» (٩٦/٣ - ٩٧).



٢ - وأما غيره ممن استدلَّ بهذا الدليل :

فقد سلكَ لتقرير إمكان الأجسام المشاهدة أو العالم المشاهد طرقًا ترجعُ في جملتها إلى الصور التي مرّت في دليل الأعراض لإثبات حدوث الأجسام، وهي لا يتمُّ سلوكُها إلا بنفي الصفات، بناءً على أنّ الصفات تدلُّ على حدوث الموصوفِ بها.

قال شيخ الإسلام - تعليقًا على كلام الرازي في كتابه (نهاية العقول) عن دليل الإمكان: «ولاريب أنّ طريقته (أي: ابن سينا) تُثبت وجودًا واجبًا، لكن لم تثبت أنه مغايرٌ للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام، كما ذكره الرازيُّ عنه، وإمكان الأجسام هو مبنيٌّ على توحيدهم المبنيُّ على نفي صفات الله تعالى... وهو من أفسد الكلام، كما قد بيّن ذلك في غير موضع.

ومن طريقتهم دخلَ القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد... والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية»<sup>(١)</sup>.

وقد سبق له - رحمه الله تعالى - نصٌّ آخر قريبًا.

ومما أحسنَ فيه أبو حامد الغزالي: نقدُه لطريقة ابن سينا وأمثاله في إثبات واجب الوجود بأن غاية هذه الطريقة إثبات وجود واجب، ولكن لا يمكن نفي كونه جسمًا من الأجسام إلا بطريقتهم في التوحيد، الذي مضمونه نفي الصفات، وتلك مبناها على نفي التركيب، وهو فاسد<sup>(٢)</sup>. وقد نقلَ شيخ الإسلام كلامَ

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٧٥).

(٢) انظر: «تهافت الفلاسفة» (ص ١٦٠) وما بعدها.

الغزاليّ وأشادَ به<sup>(١)</sup>.

وممن أفاضَ في تقريرِ هذا الدليل - بما في ذلك تقرير وجود  
الممكنات -: الرازي، فقد عقدَ فصلًا خاصًا قال فيه:

«الفصلُ الرابعُ عشر: في بيان أنّ العالمَ المحسوس ليس  
بواجبِ الوجودِ لذاته:

اعلم: أنّ الدليلَ الذي ذكرناه (دليل الإمكان) أفادَ أنه حصلَ  
في الوجودِ موجودٌ واجبُ الوجودِ لذاته فقط، فأما إنّ ذلك الواجبُ  
شيءٌ مغايرٌ لهذا العالمِ المحسوس: فذلك لا يحصل من ذلك  
الدليل، بل يجبُ علينا إقامةُ الدلالةِ على أنّ هذا العالمَ المحسوس  
ممكِن الوجودِ لذاته، فحينئذٍ يحصلُ لنا بعد ذلك أنه لا بدّ من موجودٍ  
آخر غير هذا العالمِ المحسوس، يكون واجبَ الوجودِ لذاته،  
ونقول: الذي يدلُّ على أنّ هذا العالمَ المحسوسَ ممكِنُ الوجودِ  
لذاته وجوه...»<sup>(٢)</sup>.

ثم ذكرَ ثمانِي حججٍ لإثباتِ إمكانِ هذا العالمِ المحسوس،  
أبرزها دليلُ التركيبِ وتمائلِ الأجسام.

فتبيّنَ من ذلك صدقَ كلامِ شيخِ الإسلامِ في نقده للأصبهاني:

(١) قال شيخُ الإسلامِ في «الدرء» (١٥٦/٨) عنه: «وهذا الوجهُ الذي ذكره  
أبو حامد أحسنُ فيه، وكنتُ قد كتبتُ على توحيد الفلاسفةِ ونفيهم  
الصفاتِ كلامًا بيّنُ فيه فسادَ كلامهم في طريقة التركيبِ قبل أن أقفَ  
على كلامِ أبي حامد، ثم رأيتُ أبا حامد قد تكلمَ بما يوافقُ ذلك الذي  
كتبته».

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» للرازي (٩٨/١).

«وإن سلكَ المصنّفُ في تقريرِ إثباتِ الممكناتِ تقريرَ إمكانِ الأجسامِ كلّها: فهذا دليلٌ طويلٌ، وفيه مقدّماتٌ متنازَعٌ فيها نزاعًا طويلاً، وكثيرٌ من الناسِ يقدحُ فيها بما لا يمكنُ دفعه، فإثباتُ الصانعِ بمثلِ هذه المقدماتِ لو كانت صحيحةً: خطأ، وإن لم تكن صحيحةً: كان الدليلُ باطلاً»<sup>(١)</sup>.

وهذا حالٌ هؤلاء المتكلمين في التوحيد الذين أفنوا فيه أعمارهم وهو توحيد الربوبية، ينتهي بهم الأمرُ إلى هذه المسالك المعقّدة، التي لا تُوصِلُ إلى اليقين في مسألةٍ هي رأسُ الدين ورأسُ الأمر، وينبني عليها كلُّ الدين. والله تعالى أعلم بالصواب.

\*\*\* \* \*\*

(١) «شرح الأصبهانية» (١/٤٣).



## المبحث الثاني

## التزامه للوالم هذا المنهج الباطل ونقدها

وفيه تمهيدٌ ومطلبان :

أما التمهيد، ففيه أمران :

الأمر الأول: علاقة دليل الأعراض بلوالمه .

الأمر الثاني: نبذة عن لازم المذهب .

المطلب الأول: ذكر لوالم دليل الأعراض، وفيه أمران :

الأمر الأول: ذكر أحوال من التزم دليل الأعراض .

الأمر الثاني: ذكر اللوالم .

المطلب الثاني: بيان اللوالم التي التزمها التفتازاني، والإشارة

إلى نقده، وهي :

أولاً: نفي الصفات الإلهية عمومًا .

ثانيًا: نفي الصفات الاختيارية، المتعلقة بمشيئته وقدرته .

ثالثًا: تعطيل الربّ تعالى عن الخلقِ والفعلِ في الأزلِ إلى

أن خلق هذا العالم .

رابعًا: الترجيحُ لأحد طرفي الممكن بلا مرجح .

خامسًا: قولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول .



## التمهيد

عرفنا فيما سبق أنّ المتكلمين - ومنهم التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ - قد جانبهم الصواب في مسألة معرفة الله تعالى من وجوه:

١ - إنكار فطرية معرفة الله تعالى، والقول بأن المعرفة نظرية تحتاج إلى أدلة.

٢ - الخطأ في تحديد نوع الدليل الصالح للاستدلال به في المسألة، حيث زعموا أنه لا يجوز الاستدلال بالأدلة السمعية في إثبات وجود الله تعالى، ورأوا أنّ الدليل الصالح لذلك هو الدليل العقلي.

٣ - الخطأ في تحديد نوع الأدلة العقلية في الخطوة الأخيرة، حيث استدبروا للأدلة العقلية التي أرشد إليها القرآن، ولجأوا إلى أدلة بعيدة عن الوفاء بالغرَضِ المطلوب منها.

وقد تبين لنا أنّ أشهر دليلهم في ذلك هو دليل الأعراض والحدوث، وتقدمت مناقشته وبيان فساده في المبحث الأول.

وفي هذا المبحث تكميل لما تطرقت إليه في المبحث الأول، من حيث بيان فساد ذلك الدليل، ولكن لما كان موضوع هذا المبحث يحتاج إلى إبرازه بصورة أعمق: خصصته بمبحث مستقل، وإلا فهو امتداد للمبحث الأول.

ولن أترسل في هذا المبحث في مناقشة التفتازاني في تلك

اللوازم؛ لأنَّ المقصودَ في هذا المبحثِ الإشارةُ إلى الربطِ بين أقوال التفتازانيِّ في تلك المسائل وبين منطلقاته فيها.

**وخلاصةُ هذا المبحث:** أنه نافذةٌ جديدةٌ نطل منها على عوار أسس أهل البدع في باب الأسماء والصفات.

وعليه، فسرى في هذا المبحث - بإذن الله تعالى - فسادُ ذلك الدليلِ من ناحيةٍ أخرى لا تقلُّ أهميَّةً من الوجوه السابقة في المبحث الأول، وذلك بالوقوفِ على اللوازمِ الفاسدةِ الكثيرةِ لهذا الدليل.

كما سيَتَبَيَّنُ لنا - بإذن الله تعالى - فسادُ ذلك الأساسِ المنهار، الذي ينطلقُ منه المتكلمون في باب الأسماء والصفات.

وقبل الدخولِ في معالجة الموضوع: أشير إلى أمرين يتعلقان بموضوعات هذا المبحث، وهما:

### الأمر الأول: علاقةُ دليل الأعراض بلوازمه:

١ - إنَّ أهلَ الكلام لم يؤصِّلوا هذه الأصول (الشبهات) للاستناد إليها في نفي الصفاتِ أساسًا، ولم يكن نفي الصفات مقصودًا من ابتكارِ هذه الشبه، وإنما مقصودُهم من ذلك كَلِّه بالدرجة الأولى هو: إثباتُ وجودِ الله تعالى، أو «إثباتُ الصانع» كما يقولون.

٢ - والناظرُ إلى صنيعهم لَيَتَعَجَّبُ من إصرارهم على سلوكِ هذه الطرقِ الملتوية التي لم يتفقوا - هم - أيضًا على أهمِّ معالمها، في مسألةٍ هي من الوضوحِ البينِ بحيث يُستغنى عن مثل هذه السبلِ المعوَّجة.

٣ - أمَّا توظيفهم لهذه الشبه في نفي الصفات فمثارُ العجبِ

العجاب حقًا؛ إذ أنهم لم يكتفوا بسلوكها لإثبات وجود الله تعالى مع ما فيها، بل ظنوها «مسلمات» يُسلم لها ولكل لوازمها الباطلة، بل، وتكون معايير يُحتكّم إليها في كثير من القضايا المهمة، مثل الكلام في الصفات إثباتًا ونفيًا.

٤ - فإذا كان المعتزلة والمتفلسفة قد استندوا إليها في باطلهم، فمن العجيب - مرةً أخرى - أن يتبناها من يزعمُ انتدابه للردّ على المعتزلة؛ كالأشعرية والماتريدية.

والحق: أنّ توارّد الجميع على هذه المشارب - مع كل ما تنطوي عليه من الفساد والبطلان - لَمِن أوضح الأدلة على وحدة منهج الجميع، على تفاوتٍ بينهم في ذلك.

٥ - فإذا كانت الجهمية والمعتزلة هم فرسان هذه الشبه: فلا شك أنّ الأشاعرة والماتريدية قد «تقمصوها» أيضًا، وحاولوا تكييفها على «قدر» حاجتهم إليها.

وبذلك صاروا محجوجين من جهتين:

أ - من جهة أهل السنّة والجماعة؛ حيث إنّ هذه الشبه خارجة عن أصولهم، وفسادة عندهم، بل ومصادمة لكثير من الحقّ الواجب اتّباعه.

ب - من جهة الجهمية والمعتزلة، بل والمتفلسفة؛ وذلك لأنهم هم الذين أصلوا هذه الشبه، واستخدموها لردّ أمورٍ كثيرة، وتضييق الأشاعرة والماتريدية دائرة الاستفادة من هذه الأصول، بعد التسليم لها أصولًا: مما لا يوافقهم عليه أئمتهم من المعتزلة والجهمية، وخاصةً أنّ الأصول هي نفسها، ولم يُحدثوا فيها تغييرًا جذريًا



يُخرِجُها عن مسار واضعيها، وهذه الظاهرةُ من أقوى الأسباب التي غَلَبَتْ سِمَةَ الاضطرابِ في المذهب الكَلَّابِي على وجه العموم.

**الأمر الثاني: نبذة عن لازم المذهب<sup>(١)</sup>:**

القصْدُ من التذكيرِ بهذا الموضوع: هو بيانُ الخطوط العامة فيما يتعلق بلازم المذهب، والإشارة إلى مذهب أهل السُنَّةِ والجماعة فيه.

ومما يُذكر هنا: أنّ التشنيعَ باللوازم هو من أفتك الأسلحة التي يتكئ عليها أهلُ البدع بفرقهم المختلفة، ذلك لأنهم لا يجدون لهم سلاحًا يُشهرونه في وجه أهل الحق سواه، فيقولون لهم - مثلاً -: يلزمُ على إثباتكم صفةَ العلو لله أن يكون في جهة، وأن يكون في حيز، وأن يكون ذا قدرٍ ونهاية، وأن يكون جسمًا، كما يلزمُ من إثبات الوجه واليد والعين أن يكون له جوارح وأعضاء، إلى غير ذلك مما امتلأت به كتبهم التي ألفوها في نفي الصفات، ودفع مذهب أهل السُنَّةِ<sup>(٢)</sup>.

وصنيعهم خطأ من وجوه عديدة لا يتسع لها المكان، والذي

(١) انظر في هذا الموضوع: «القواعد النورانية الفقهية» لشيخ الإسلام (ص ١٥٠ - ١٥١، ٢٨٠)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢٠/٢١٧ - ٢١٩، ٢٨٨/٣٥)، «طريق الهجرتين وباب السعادتين» لابن القيم (ص ٢٣٧ - ٢٣٨)، «القصيدة النونية» له أيضاً - بشرح الهراس - (٢/٢٥٢ - ٢٥٨)، «القواعد المثلى» للشيخ محمد الصالح العثيمين (ص ١١ - ١٢)، «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُنَّة والجماعة» (٢/٧٠١ - ٧٠٣).

(٢) انظر: «شرح القصيدة النونية» للهراس (ص ٢٥٢ - ٢٥٣).

يهمني هنا: هو الإشارة إلى أنّ أكثر ما يذكرونه من اللوازم لمذهب أهل السُّنة: لا يكون لازماً له أصلاً، وإنما يكون البلاء من فهمهم الخاطئة.

أما أهل السُّنة: فليس هذا دأبهم، مع أنهم لو قابلوا أهل البدع ببعض ما عندهم من العدوان في هذا الباب: لساعدتهم الظروف في ذلك بما لا قبل لأهل البدع به، وذلك لكثرة ما في أقاويلهم من اللوازم الباطلة، ولكن شتان بين أهداف الفريقين، والتي تحكّم المنطلقات عند الجميع.

فهدف أهل السُّنة في جميع كتاباتهم: النصح لكل مسلم بتبليغ الحق الذي يشهد له الكتاب والسُّنة، والرأفة مع الجميع - بما فيهم أهل البدع - واعتبارهم ميداناً للدعوة.

بينما الهدف عند أهل البدع من ذكر اللوازم: التشنيع على المخالف، وهو يختلف بحسب بعدهم من الحق.

فمما ينبغي أن يُعلم فيما يتعلق بلازم المذهب:

أولاً: أنّ اللازم من قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ إذا صحّ أن يكون لازماً فهو حق، يُثبّت ويُحكّم به؛ لأنّ كلام الله تعالى ورسوله حق، ولازم الحقّ حق<sup>(١)</sup>، ولأنّ الله تعالى عالم بما يكون

(١) قال الإمام ابن القيم - في كتابه «طريق الهجرتين» (ص ٢٣٧ - ٢٣٨) -: «واعلم: أنه لا تردُّ شبهةً صحيحةً قط على ما جاء به الرسول ﷺ، بل الشبهة التي يوردها أهل البدع والضلال على أهل السُّنة لا تخلو من قسمين: إمّا أن يكون القول الذي أوردت عليه ليس من أقوال الرسول، بل تكون نسبتُه إليه غلطاً... وإمّا أن يكون القول الذي أوردت =

لازمًا من كلامه وكلام رسوله، فيكون مرادًا<sup>(١)</sup>.

وكذلك قول الإنسان: إمّا أن يكون موافقًا للكتابِ والسُّنَّةِ، فيكون حقًا، ولازمه حقًا، وإمّا أن يكون مخالفًا للكتابِ والسُّنَّةِ، فيكون باطلاً، ولازمه كذلك<sup>(٢)</sup>.

ثانيًا: اللازم من قول العالم له ثلاث حالات:

الأولى: أن يُذكر هذا اللازم للقائل ويلتزم به، مثل أن يقول من ينفي الصفات الفعلية لمن يُثبتها: يلزم من إثباتك الصفات الفعلية لله ~~وغيره~~ أن يكون من أفعاله ما هو حادث، فيقول المثبت: نعم، وأنا ألتزم بذلك؛ فإن الله تعالى لم يزل ولا يزال فعلاً لِمَا

= عليه قولاً صحيحًا، لكن لا ترد تلك الشبهة عليه، وحينئذ فلا بدّ له من أحد أمرين: إمّا أن تكون لازمةً، وإمّا أن لا تكون لازمةً:

أ - فإن كانت لازمةً لِمَا جاء بها الرسول: فهي حقٌّ لا شبهة؛ إذ لازم الحق حق، ولا ينبغي الفرار منها، كما يفعل الضعفاء من المنتسبين إلى السُّنَّةِ، بل كلُّ ما لزم من الحق فهو حقٌّ يتعيّن القولُ به كائنًا ما كان، وهل تسلط أهل البدع والضلال على المنتسبين للسُّنَّةِ إلا بهذه الطريق، ألزموهم بلوازم تلزم الحق فلم يلتزموها، ودفعوها وأثبتوا ملزوماتها، فتسلطوا عليهم بما أنكروه لا بما أثبتوه، فلو أثبتوا لوازم الحق، ولم يفروا منها: لم يجد أعداؤهم إليهم سيلاً.

ب - وإن لم تكن لازمةً لهم: فالإلزامهم إياها باطل. وعلى التقديرين فلا طريق لهم إلى ردّ أقوالهم.

(١) انظر: «القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنی» للشيخ محمد الصالح العثيمين (ص ١١ - ١٢).

(٢) انظر: «القواعد النورانية» لشيخ الإسلام (ص ١٥١)، «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنَّةِ والجماعة» (٧٠١/٢).

يريد، ولا نفاذ لأقواله وأفعاله، كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِدَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: ١٠٩)، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (القمان: ٢٧)، وحدث أحادٍ فعله تعالى لا يستلزم نقصاً في حقه.

وهذا اللازم يجوز إضافته إلى العالم إذا عُلِمَ منه أنه لا يمنعه.

**الحالة الثانية:** أن يُذكر للقائل لازم قوله، فيمنع التلازم بينه وبين قوله، مثل أن يقول نافي الصفات لِمَنْ يُشَبِّهُهَا: يلزم من إثباتك أن يكون الله تعالى مشابهاً للخلق في صفاته، فيقول المثبت: لا يلزم ذلك؛ لأن صفات الخالق مضافة إليه، لم تُذكر مطلقة حتى يمكن ما ألزمتني به، وقد قطعنا توهم الاشتراك والمشابهة بإضافتها إلى الخالق، كما أنك أيها النافي للصفات، تُثبت لله تعالى ذاتاً وتمنع أن يكون مشابهاً للخلق في ذاته، فأبي فرق بين الذات والصفات؟

وهذا اللازم لا يجوز إضافته إلى القائل بعد أن بين هو وجه امتناع التلازم بين قوله وبين ما أضيف إليه.

**الحالة الثالثة:** أن يكون اللازم مسكوتاً عنه، فلا يُذكر بالتزام ولا منع، فحكمه في هذه الحال أن لا يُنسب إلى القائل؛ لأنه إذا ذُكر له اللازم: فقد يلتزمه، وقد يمنعه التلازم، وقد يتبين له وجه الحق فيرجع عن قوله؛ لأن فساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

ولأجل هذه الاحتمالات: لا ينبغي إضافة اللازم إليه، ولا سيما أن الإنسان بشر، وتعتبره حالات نفسية وخارجية توجب

الذهول عن اللازم، فقد يغفل، أو يسهو، أو ينغلق فكره، أو يقول القول في مضايق المناظرات من غير تدبر في لوازمه، ونحو ذلك<sup>(١)</sup>.

أما إذا كان اللازم حقًا، وعلم من حال القائل أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره: فقد جزم شيخ الإسلام بأنه «يجوز أن يُضاف إليه إذا علم من حاله أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره»<sup>(٢)</sup>.

وإن كان اللازم باطلاً: و«عرف من حاله: أنه يلتزمه بعد ظهوره له: فقد يُضاف إليه» أيضًا<sup>(٣)</sup>.

قال شيخ الإسلام: «ولو كان لازم المذهب مذهباً للزم تكفير كل من قال عن الاستواء أو غيره من الصفات إنه مجاز ليس بحقيقة؛ فإن لازم هذا القول يقتضي أن لا يكون شيء من أسمائه أو صفاته حقيقة»<sup>(٤)</sup>.

ثالثاً: فائدة ذكر اللوازم الباطلة بغض النظر عن العلم بالتزام المخالف:

قد تُذكر اللوازم الباطلة - لاسيما في مقام النصح - لإظهار شناعة المذهب الباطل (الملزوم)؛ لأن العاقل إذا نُبه إلى ما يلزم قوله من اللوازم الفاسدة: قد يتبّه، ويرجع عن قوله.

(١) انظر: «القواعد المثلى» (ص ١٢)، «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (٢/٧٠١ - ٧٠٢).

(٢) قال شيخ الإسلام بعد هذا الوجه: «وكثير مما يضيفه الناس إلى مذهب الأئمة: من هذا الباب».

(٣) انظر: «القواعد النورانية» (ص ١٥٠).

(٤) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢٠/٢١٧).

وأهل البدع - لاضطرابهم وتناقضهم - قد يفرُّ الواحد منهم من اللازم الحقَّ ليقع في اللازم الباطل، وهو يظنُّ السلامة في ذلك؛ كالفدريِّ يفرُّ من لازم كون الله تعالى يُضِلُّ من يشاء، فيقع في لازم كونه يقع في ملكه ما لا يشاء، وكذلك منكرُ الصفات: يفرُّ من التشبيه - بزعمه - فيقع في التعطيل، والذي قد يقوده إلى التعطيل الكامل، فلا يعرف إلهاً موجوداً معبوداً!!<sup>(١)</sup>.



(١) انظر: «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة» (٧٠٣/٢).

## المطلب الأول

## ذكر لوازم دليل الأعراض

وفيه أمران:

الأمر الأول: ذكر أحوال من التزم دليل الأعراض:

ذكر شيخ الإسلام رحمته الله أن من اعتمد هذا الدليل فأحد الأمرين لازم له<sup>(١)</sup>:

أ - إما أن يطلع على ضعف هذا الدليل، والذي استدلّ به على حدوث العالم، فيقابل بين أدلته وبين أدلة القائلين بقدم العالم، فتكافأ عنده أدلة الفريقين، فيرجح أدلة فريقه تارة، وأدلة الآخرين أخرى.

وهذا حال طوائف من المتكلمين.

ب - وإما أن يلتزم لأجل هذا الدليل لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل.

وهذا هو الغالب على المتكلمين؛ إذ التزموا لأجله لوازم فاسدة، مخالفة للنقل الصحيح، والعقل الصريح، وفيما يلي تفصيل موجز لتلك اللوازم التي التزمها المتكلمون لأجل هذا الدليل.

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٣/٣٠٤ - ٣٠٥)، «درء تعارض العقل والنقل» (٣٩/١)، «النوآت» (١/٢٧٨ - ٢٧٩).

الأمر الثاني: ذكر اللوازم<sup>(١)</sup>:

ذكر الإمام ابن القيم عن طريقة الأعراض: أن «لوازمها الباطلة أكثر من مائة لازم لا تحصى إلا بكلفة».

ثم قال: «فأول لوازمها: نفْي الصفات، ونفْي الأفعال، ونفْي العلو، ونفْي الكلام، ونفْي الرؤية».

ومن لوازمها: القولُ بخلق القرآن، وبهذه الطريق استجيز ضرب الإمام أحمد لما قال بما يخالفها من إثبات الصفات، وتكلم الله بالقرآن، ورؤيته في الدار الآخرة، وكان أرباب هذه الطريقة هم المستولين على الخليفة...

ومن لوازمه: أن الربَّ تعالى كان معطلاً عن الفعل من الأزل، والفعل ممتنع عليه، ثم انتقل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بغير موجب في ذلك الوقت دون ما قبله، وهذا مما اعترى<sup>(٢)</sup> الفلاسفة بالقول بقدَم العالم، ورأوا أنه خيرٌ من القول بذلك، بل حقيقة هذا القول أن الفعل لم يزل ممتنعاً منه أزلاً وأبداً؛ إذ استحيل قيامه به<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: «النبوات» (١/٢٦١ - ٢٧٤)، «درء تعارض العقل والنقل» (٢/٣٠٢ - ٣٠٦).

(٢) كذا في المصدر، ولعل الصحيح: «أغرى».

(٣) دليل الأعراض مبني على القول بامتناع حوادث لا أول لها، ولأجل تلك المقدمة التزموا كونه تعالى معطلاً عن الفعل من الأزل إلى خلقه لهذا العالم، انظر ما تقدم في مبحث دليل الأعراض، المطلب الثالث، المقام الثالث، وفيه شرحٌ لسبب إغراء الفلاسفة بالقول بقدَم العالم، وكذلك تسلطهم على أصحاب هذا الدليل.



وعن هذا الطريق قال جهّم ومَن وافقه بفناء الجنة وفناء أهلها، وعدمهم عدماً محضاً، وعنهما قال أبو الهذيل العلاف بفناء حركاتهم دون ذواتهم.. (١).

وعن هذه الطريقٍ قالت الجهمية: إنّ الله في كل مكانٍ بذاته (٢)، وقال إخوانهم: ليس في العالم، ولا خارج العالم، ولا متصلًا به، ولا منفصلاً عنه، ولا مباينًا له، ولا محايثًا له (٣)، ولا فوقه، ولا خلفه، ولا أمامه، ولا وراءه.

وعنها قال من قال: إنّ ما شاهده (٤) من الأعراض الثابتة؛ كالأكوان، والمقادير، والأشكال: تتبدّل في كل نفس ولحظة، ويخلفها غيرها، حتى قال من قال: إنّ الروح عرض، وإنّ الإنسان

(١) طردّ الجهّم والعلاف مقدمة (امتناع حوادث لا أول لها) في المعاد، كما هو قول جميعهم في المبدأ، والأصل واحد، وإنما انفردّ الجهّم والعلاف بطرده في طرف المعاد أيضًا، انظر شرح ذلك فيما سبق في: مبحث دليل الأعراض، المطلب الرابع، المقام الرابع.

(٢) هذا قول الجهمية الأولى، قالوا: إثبات مكان معيّن له يستلزم الجسمية، المستلزم للحدوث، فنفوا علوّ تعالى لأجل دليل الأعراض، ثم وقعوا في أشنع مما فروا منه، فلم يُنزّهوه تعالى عن أقبح الأمكنة.

وأما الجهمية المتفلسفة - الأشاعرة والماتريدية - فقالوا: ليس في داخل العالم، ولا خارجه، ولا... قالوا هذا استنادًا إلى بعض أصول الفلاسفة، من وجود الكلّيات خارج الذهن، ووجود العقول والنفوس المجردة. انظر الإشارة إلى شيءٍ من ذلك في مبحث تأثر المتكلمين بالفلاسفة، في (تمهيد) الرسالة.

(٣) في المصدر: «محادّثًا»، وهو خطأ.

(٤) كذا في المصدر، ولعل الصحيح: «شاهده».

يستحدث في كل ساعة عدة أرواح، تذهب له روح، وتجيء غيرها<sup>(١)</sup>.

وعنها قال من قال: إنَّ جسمَ أنتنِ الرجيع وأخبثه مماثلٌ لجسمِ أطيبِ الطيبِ في الحدِّ والحقيقة، لا فرقَ بينهما إلاَّ بأمرٍ عرض<sup>(٢)</sup>، وإنَّ جسمَ النارِ مساوٍ لجسمِ الماءِ في الحدِّ والحقيقة<sup>(٣)</sup>.

وعنها قالوا: إنَّ الروائحَ، والأصواتَ، والمعارفَ، والعلومَ: تؤكَل، وتُشرب، وتُرى، وتُسمع، وتُلمَس، وإنَّ الحواسِ الخمسَ تتعلق بكل موجود<sup>(٤)</sup>.

وعنها قالوا: إنَّ الله سبحانه لم يكلم موسى تكليماً، ولا اتخذ إبراهيمَ خليلاً، ولا تجلَّى للجبل، ولا يتجلَّى لعباده يوم القيامة.

(١) هذا مذهب جمهور المتكلمين، وهو ما يُعرف عندهم بأنَّ العَرَضَ لا يبقى زمانين، انظر ما تقدم في مبحث دليل الأعراض، المطلب الرابع، المقام الثاني.

(٢) لعله: «عارض».

(٣) قالوا هذا لأجل قولهم بتمائل الأجسام، وهو ميني على القول بتكوُّنها من الجواهر الفردة، فيما أنَّ جميعَ الأجسامِ مركَّبة من الجواهر الفردة، وهي متماثلة، فالأجسام متماثلة، وهي القضية المعروفة بتمائل الأجسام، وقد أجمع المتكلمون على القول بها، وأقاموا عليها أصولاً مشهورة، مثل التشبيه، ونفوا لأجلها الصفات، فالعلو - مثلاً - يستلزم التحيز، وهو من صفات الأجسام، والأجسام متماثلة، فيلزم التشبيه، وسيأتي التفصيل في المبحث السابع من الفصل الثالث - مبحث التشبيه -.

(٤) هذا ما صرَّح به الأشعري، وخالفه آخرون، انظر: «قضية الألوهية» (ص ٩٤ - ٩٥)، وانظر ما سيأتي في (ص ١٩٩٦).

وقالوا: ليس له وجهٌ يراه المؤمنون، ولا يدُّ خلقٌ بها آدم، وكتبَ بها التوراة، وغرَسَ بها جنةَ عدن، ويقبضُ بها السماوات، والأرضَ بيدٍ أخرى، ليس بشيءٍ من ذلك حقيقة، إن هو إلا مجازاتٍ واستعارات وتخيُّلات.

وعنها قالوا: إن الله لا يُحِب، ولا يُحَب، ولا يغضب، ولا يرضى، ولا يضحك، ولا يفرح، ولا له رحمةٌ، ولا رأفة في الحقيقة، بل ذلك كله إرادةٌ محضة، أو ثوابٌ منفصلٌ مخلوقٌ سُمي بهذه الأسماء<sup>(١)</sup>.

وعنها قالوا: إن الكلامَ معنىً واحدٌ بالعين، لا ينقسم، ولا يتبعَّض، ولا له جزء، ولا كل، وهو الأمرُ بكل مأمور، والنهي عن كل منهي، والخبرُ عن كل مخبرٍ عنه، والاستخبارُ عن كل مستخبرٍ عنه، كلُّ ذلك حقيقةٌ واحدةٌ بالعين<sup>(٢)</sup>.

وكذلك قالوا في العلم: إنه أمرٌ واحد، فالعلمُ بوجودِ الشيء

(١) أنكروا كلَّ ذلك لكونها من صفات الأجسام عندهم، والأجسام متماثلة، فيلزم التشبيه.

(٢) قالوا هذا فرارًا من القول بقيام الحوادثِ بذاته تعالى - على زعمهم - حيث لو قيل إنَّ كلامه تعالى يكون بمشيئته وقدرته، يتكلمُ متى شاء بما شاء: يستلزمُ كونَ هذا الكلام حادثًا؛ لأن التعاقب والكثرة من صفات الحوادث، فإذا قلنا بقيامه بذاته تعالى: نكون قد قلنا بقيام الحوادثِ به تعالى، وقد أنكروا صفات الكلام كلها بناءً على هذا الدليل، وحاولوا إثباتَ كلام قديم لا يتصف بصفات الحوادث، حتى يسوغَ القولُ بقيامه بذاته تعالى، وهؤلاء هم الكلايين، من الأشاعرة والماتريدة، وانظر ما سيأتي في مبحث صفة الكلام - في الفصل الثالث -.

هو عينُ العلمِ بعدمه، لا فرقَ بينهما البتة، وإنما يتعدّدُ التعلقُ.

وكذلك قالوا: إنّ إرادةَ إيجادِ الشيء هو نفسُ إرادةِ إعدامه، ليس هنا إرادات، وكذلك رؤيةُ زيد هي نفسُ رؤيةِ عمرو<sup>(١)</sup>.

ومعلومٌ أنّ هذا لا يُعقل، بل هو مخالفٌ لصريحِ العقل.

وهذا كلّهُ وأمثاله نشأ عن هذه الطريق، واعتقادِ صحّتها<sup>(٢)</sup>.

ومن لوازم دليل الأعراض: القولُ بحياة الأنبياء في القبور كحياتهم في الدنيا، حيث إنّ المتكلمين لَمَّا أصَلوا: أنّ العرضَ لا يبقى زمانين، مع قولهم إن الروحَ عرضٌ من أعراض الجسم: وقعوا في مضيق، وهو أنّ النبوةَ والرسالةَ من صفات الحي، وهي تزولُ بزوال الحياة، فهل يكون النبيُّ ﷺ نبياً ورسولاً بعد موته؟ وعلى أصلهم يلزمهم أن تنتفي صفةُ الرسالة بعد موته، وهذا قد نُسبَ إلى الأشعريِّ وبعض أصحابه فعلاً<sup>(٣)</sup>، ونفاه بعض أصحابه<sup>(٤)</sup>.

فلَمَّا رأوا شناعةَ هذا اللازم: فرّوا إلى القول بأنّ الرسولَ حيٌّ في قبره كحياته على وجه الأرض<sup>(٥)</sup>.

(١) الأمر هنا مثل ما مرَّ في الحاشية السابقة، فقد قالوا بهذه الأقاويل التي تخالف النصوص احترازاً من حلول الحوادثِ بذاته تعالى - بزعمهم -.

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/١١٩١ - ١١٩٤).

(٣) انظر: «بحر الكلام» لأبي المعين النسفي (ص ٢٠٥)، «نظم الفرائد» (٢٤٦)، «الروضة البهية» (ص ٩٢).

(٤) انظر: «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٣/٤٠٦، ٤/١٣٠ - ١٣٣).

(٥) انظر: «الفصل» لابن حزم (٥/٨٥)، «القصيدة النونية» - شرح الهراس -

(٢/٥ - ٧)، وبشرح ابن عيسى (٢/١٥٠ - ١٥٥)، «الماتريديّة» للشيخ

الدكتور شمس الدين السلفي (١/٤٣٨ - ٤٤١).

هكذا بنوا فرعاً فاسداً على أصلٍ باطل، وهكذا حالٌ كثيرٍ  
من أصول المتكلمين وفروعهم<sup>(١)</sup>.

\*\* \* \*\*

---

(١) انظر: «الماتريديّة» للدكتور شمس الدين السلفي (١/٤٤٠).

## المطلب الثاني

### بيان اللوازم التي التزمها التفتازاني ونقدُه فيها

تقدم في المطلب السابق أنّ اللوازم الفاسدة لدليل الأعراض تربو على مائة لازم، وأنها من الكثرة بحيث يتكلف في حصرها، كما تقدم ذكر بعض هذه اللوازم.

وسأقتصر في العرض المفصل على اللوازم التي صرح التفتازاني بالتزامها - سوى قضية الخلق والمخلوق -، والتي تشكل أهمية بالغة في باب العقيدة عمومًا، وفي باب الأسماء والصفات خصوصًا.

فمن اللوازم التي التزمها التفتازاني لأجل هذا الدليل:

#### أولاً: نفي الصفات:

من المستغرب الذي تواطأ عليه المتكلمون وجميع فرق المعطلة: أنه لا يمكن الإقرار بوجود الله تعالى، أو بحدوث العالم، أو إثبات النبوة: إلا بنفي جميع صفات الله تعالى، أو بعضها<sup>(١)</sup>.

والسبب في ذلك هو دليل الأعراض، فلأجله نفي المتكلمون

(١) انظر: «الفتاوى المصرية» (٦/٦٤٤)، «مجموع الفتاوى» (٦/٥١٩)،

«التدمرية» (ص ١٤٨)، «الدرء» (١/٣٠٦)، «الأصول التي بنى عليها

المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٢٦١).

على مختلف أصنافهم - جهمية، ومعتزلة، وأشعرية، وماتريدية - جميع صفات الله تعالى أو بعضها.

يقول شيخ الإسلام في ذلك: «والتزم طوائف من أهل الكلام - من المعتزلة وغيرهم - لأجلها نفي صفات الربّ مطلقاً، أو نفي بعضها؛ لأنّ الدالّ عندهم على حدوث هذه الأشياء: هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوفٍ بصفة قائمة به، وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال، ولهذا التزموا القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في الآخرة، وعلوه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم»<sup>(١)</sup>.

ومن أبرز الصفات الثابتة له تعالى نقلاً وعقلاً، ونفاها التفازاني - كغيره من المتكلمين - صفة العلو، وقد نفاها استناداً إلى دليل الأعراض.

وقد اعتبر علوه تعالى هو الكون (أو التمكّن) في مكان، أو التحييز، جرياً على عادة المتكلمين في العبث بالمصطلحات الشرعية، واستعمال الألفاظ المجملة بدلها، ثم قال: «وأما الدليل على عدم التحييز: فهو أنه لو تحييز: فإما في الأزل، فيلزم قدم الحيز، أولاً، فيكون محلاً للحوادث»<sup>(٢)</sup>.

وبذلك جزم بنفي هذه الصفة التي تواتر على إثباتها النقل،

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٤١)، وانظر: المصدر نفسه (١/٣٠٦)، «مجموع الفتاوى» (٣/٣٠٥، ١٦/٤٥٤).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٣).

وأيدها العقل الصريح، بزعم استلزامها التجزئ، وهو يُنافي وجوب الوجود، ولاستلزامها التحيز، وهو يستلزم حلول الحوادث بذاته تعالى، وستأتي مناقشة التفازاني فيها في المبحث الثامن من الفصل الثالث.

كما أنه أشار إلى نفي كثير من الصفات الخبرية؛ كالوجه، واليدين، والعين، وغيرها، بحجة أنها تستلزم الجسميّة، والصورة، والجوارح، إشارةً منه إلى أنها تنافي مقتضى دليل الأعراض، وأنّ النصوص الواردة بها لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامها للجسمية والصورة والجوارح<sup>(١)</sup>، وهو في كل ذلك منطلق من ذلك الدليل المتهافت، مقدّس له وللوازمه، مهما كلفه من مصادمة النصوص من الكتاب والسنة.

**ثانياً: نفي الصفات الاختيارية، المتعلقة بمشيئته تعالى وقدرته:**  
هذه المسألة تابعة للمسألة الأولى، وفرع من فروعها، أبرزتها لأهميتها.

ومسألة الصفات الاختيارية، أو الفعلية: هي التي يسميها المعتزلة والأشاعرة (مسألة حلول الحوادث)<sup>(٢)</sup>، وهذه المسألة من أهم دعائم المذهب الكلامي - بفرعيه: الأشعري والماتريدي - وتمتاز بإجماعهم - متقدميهم ومتأخريهم - عليها، وهذا بخلاف الصفات الخبرية،

(١) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤)، وقد أجمل في الأمر هنا، واكتفى بالإشارة، بينما فصل هذا الإجمال - قليلاً - في «شرح المقاصد» (٤٨/٤ - ٥٠، ١٧٤ - ١٧٥).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١٠/٢).



أو العلو، فإنّ الخلافَ فيها قائم بين المتقدمين والمتأخرين<sup>(١)</sup>.  
والصفات الاختيارية هي - كما يقول شيخ الإسلام -: «الأمورُ  
التي يتصفُ بها الربُّ ﷻ، فتقومُ بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه،  
وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبتّه، ورضاه، ورحمته، وغضبه،  
وسخطه، ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله، ومثل استوائه، ومجيئه،  
وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطقَ بها الكتابُ العزيزُ  
والسنة»<sup>(٢)</sup>.

وقد صرّح التفتازاني في مناسباتٍ عديدة بنفي هذه الصفات  
عن الله تعالى، بحجة استلزامها لحلول الحوادثِ بذاته تعالى.  
وقبل الإشارة إلى بعض أقوال التفتازاني في ذلك: أستحسن  
الإشارة إلى مراد المتكلمين بالأعراض، أو الحوادث، يقول شيخُ  
الإسلام عن المعتزلة:

«وهم لا يريدون بالأعراض: الأمراض والآفات فقط، بل  
يريدون بذلك الصفات، ولا يريدون بالحوادث: المخلوقات، ولا  
الأحداث المحيلة للمحل، ونحو ذلك مما يريدُه الناسُ بلفظِ  
الحوادث، بل يريدون نفي ما يتعلّق بمشيئته وقدرته من الأفعالِ  
وغيرها، فلا يُجَوِّزون أن يقومَ به خلقٌ، ولا استواء، ولا إتيان، ولا  
مجيء، ولا تكليم، ولا مناداة، ولا مناجاة، ولا غير ذلك ممّا  
وُصِفَ بأنه مريدٌ له، قادرٌ عليه.

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٢٠٠).

(٢) «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٣/١)، وضمن «مجموع  
الفتاوى» (٦/٢١٧).

وابنُ كلاب خالفهم في قولهم: لا تقوم به الأعراض، وقال: تقوم به الصفات، ولكن لا تُسمى أعراضاً، ووافقهم على ما أرادوه بقولهم: لا تقوم به الحوادث، من أنه لا يقومُ به أمرٌ من الأمور المتعلقة بمشيئته<sup>(١)</sup>.

وما أشار إليه شيخ الإسلام من خلاف ابن كلاب هو بداية الكلابية، ولكن قد سبقت الإشارة إلى أنّ الأمر قد اختلف بعض الشيء على مر الأيام، حيث لم تقتصر موافقة الأشاعرة والماتريدية للمعتزلة على هذه الجزئية فقط، بل امتدّ إلى ما يتعلق بالصفات الذاتية أيضاً.

ومن أقوال التفتازاني في الموضوع<sup>(٢)</sup>:

١ - قال معلقاً على قول النسفي: (وله صفاتٌ أزلية):

«لاستحالة قيام الحوادث بذاته»<sup>(٣)</sup>.

٢ - وقال في صدد إثبات الكلام النفسي: «ويمتنع قيام اللفظي

الحادث بذاته تعالى، فيتعين النفسي القديم»<sup>(٤)</sup>.

٣ - وقال تعليقاً على قول النسفي: (وهو متكلمٌ بكلام هو

صفةٌ له أزلية):

«ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى»<sup>(٥)</sup>.

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/٥٢٠ - ٥٢١).

(٢) وانظر - سوى ما سيأتي ذكره -: «شرح العقائد النسفية» (ص ٣١).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٧).

(٤) السابق (ص ٤٦ - ٤٧).

(٥) السابق (ص ٤٤).

٤ - وقال مستدلاً لإثبات صفة الإرادة، والاستدلال لكونها  
أزلية قديمة:

«والدليل على ما ذكرنا: الآياتُ الناطقةُ بإثبات صفة الإرادة  
والمشيئةِ لله تعالى، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به، وامتناع  
قيام الحوادثِ بذاته تعالى»<sup>(١)</sup>.

٥ - وقال تعليقاً على كلام النسفي: (ولا تَغَيَّرَ على الله ولا  
على صفاته):

«كما مرَّ من أنَّ القديم لا يكون محلًّا للحوادث»<sup>(٢)</sup>.

وقد أكدَّ ذلك بكلام جامع بعد انتهائه من شرح كلام النسفي  
في (التنزيهات)، والتي ينفي المتكلمون فيها كثيراً من صفات الله  
تعالى الثابتة له نقلاً وعقلاً، بحجة تنزيهه عمّا لا يليقُ به من حلول  
الحوادثِ بذاته، ونحو ذلك؛ قال التفتازاني في ذلك:

«ثم إنَّ مبنى التنزيه عمّا ذكرت على أنها تنافي وجوب  
الوجود؛ لِمَا فيها من شائبة الحدوث والإمكان، على ما أشرنا إليه،  
لا على ما ذهب إليه المشائخ...»<sup>(٣)</sup>.

ثم ذكرَ ما أشارَ إليه من تمسكات المشائخ، ثم قال مبرراً لِرأيه  
السابق ومدللاً لبطلان تمسكات أولئك المشائخ: «لأنها تمسكاتٌ  
ضعيفةٌ توهنُ عقائدَ الطالبين، وتوسِّعُ مجالَ الطاعنين، زعمًا منهم أنَّ

(١) السابق (ص ٥٥).

(٢) السابق (ص ٩٧).

(٣) السابق (ص ٣٣).

تلك المطالبَ العاليةَ مبنيةً على أمثالِ هذه الشُّبهِ (١) الواهية» (٢).

ومن الملفت للنظر: أنّ التفتازانيّ - رحمه الله تعالى - يريدُ هنا أن يضعَ حدًا لمواقف أصحابه الضعيفة، وأن يقدّم هو البديلَ الصحيحَ الثابتَ لها.

والحقيقة: أنه لم يأتِ بشيءٍ جديدٍ يمكن الاعتمادُ عليه، وبالتالي فلا شك أن تمسكاته هي الأخرى «ضعيفةٌ تُوهنُ عقائدَ الطالبين، وتوسّع مجالَ الطاعنين، زعمًا منهم أن تلك المطالبَ العاليةَ مبنيةٌ على أمثالِ هذه الشبه الواهية».

ولا مناصَ لهم منها إلا بالرجوع إلى هدي الكتابِ والسُّنة، وفهمهما على ضوء منهج سلفِ هذه الأمة، من الصحابةِ والتابعين، ومن اتبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

وقد تبينَ مما تقدمت من أقوال التفتازانيّ أنه التزم مقتضى دليل الأعراض، ونفى الصفات الاختياريةَ الثابتةَ بالكتابِ والسُّنة؛ بحجةٍ أنّ إثباتها يستلزمُ حلولَ الحوادثِ بذاته تعالى.

بل إنّ تمسُّكه بهذا الأصلِ الفاسد، والتزامه بلوازمه: قد تعدّى إلى الصفات السبعة العقلية التي يُثبتها التفتازانيّ رَحِمَهُ اللهُ، فلم يخلُ إثباته لها من بعض التأثير بالتزامه لهذا الأصلِ الباطل، ولم يمكنه أن يُثبتها على منهج أهل السُّنة والجماعة، وسيأتي تفصيله - إن شاء الله تعالى - في الفصل الثالث، المبحث الثالث، المطلب الأول منه.

(١) في النسخ الهندية: «الشبهة»، والمثبت أنسب.

(٢) السابق (ص ٣٤).

ثالثًا: تعطيلُ الربِّ تعالى عن الخلقِ والفعلِ في الأزلِ حتى خلق هذا العالمُ:

تقدّم نصُّ التفتازانيّ في تقريرِ دليلِ الأعراض، ومن ذلك إثباته لامتناعِ حوادث لا أولَ لها، ولَمَّا منعَ التفتازانيّ وأصحابه حوادث لا أولَ لها: أوجبوا أن يكون للحوادث مبدأ، بناءً على أن التسلسلَ ممتنع، فإذا قيلَ لهم: أليس الله تعالى بقادرٍ على الخلقِ قبل خلق العالم؟ أجابوا بامتناعِ تسلسلِ الحوادث في الماضي، واستدلوا على امتناعِ التسلسلِ في الماضي بأدلةٍ ضعيفةٍ أقواها عندهم برهانُ التطبيق، وقد تقدّم نقده وبيانُ ما فيه.

والمقصودُ هنا: أنهم قالوا - بناءً على ما سبق -: إنَّ الله تعالى لم يكن قادرًا على الفعلِ في الأزلِ - مع اتصافه بالقدرة الأزلية - ثم صارَ قادرًا عليه.

أو بمعنى آخر: كان الفعلُ ممتنعًا عليه تعالى، ثم صارَ ممكنًا. والذي ألجأهم إلى هذا: أن يسلمَ لهم القولُ بحدوثِ العالمِ؛ لأنه لو قيلَ بأنه تعالى فاعلٌ وخالقٌ في الأزلِ: لاستلزمَ صحةَ قولِ من قال بقَدَمِ العالمِ<sup>(١)</sup>.

والمهمُّ هنا: أن هذا الدليلَ الذي عوّلوا عليه في إثباتِ وجودِ الله تعالى: يستلزمُ أن يكون الله تعالى معطلًا عن الفعلِ منذ الأزلِ إلى بدءِ الخلقِ، أي: أنه تعالى قبل خلق الخلقِ إلى ما لا نهايةً له في الماضي كان معطلًا غيرَ فاعلٍ:

(١) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٣٠١ - ٣٠٣).

\* إما أن يكون غير قادرٍ على الفعل ثم صارَ قادرًا عليه<sup>(١)</sup> من غير تجددٍ سببٍ يُوجبُ له القدرةَ على الفعل.

(١) هذا هو حقيقة قولهم وإن لم يصرّحوا به، فحقيقة مذهبهم: «أنه - تعالى - لم يكن قادرًا في الأزلِ على الكلام والفعلِ بمشيئته وقدرته؛ لكون ذلك ممتنعًا لنفسه، والممتنعُ لا يدخلُ تحت المقدور». «منهاج السنّة النبوية» (١٥٦/١)، قال الغزالي في معرض الإلزام: «إنه لم يكن وجودُ العالمِ قبل وجوده ممكنًا، بل وافق الوجود الإمكانَ من غير زيادةٍ ولا نقصان. فإن قلت: فقد انتقلَ القديمُ من العجزِ إلى القدرة؟ قلنا: لا؛ لأنّ الوجودَ لم يكن ممكنًا، فلم يكن مقدورًا، وامتناعُ حصولِ ما ليس بممكنٍ لا يدلُّ على العجز. وإن قلت: إنه كيف كان ممتنعًا فصارَ ممكنًا؟ قلنا: ولم يستحيلُ أن يكون ممتنعًا في حال ممكنًا في حال...». «تهافت الفلاسفة» (ص ١١٧).

على أنّ هناك فرقًا طفيفًا بين موقف الجهمية والمعتزلة - ومعهم الكرامية - وبين موقف ابن كلاب والأشعري: فالأولون يصرّحون بتعطيله تعالى عن صفة القدرة، ويقولون: إنّ القدرةَ كانت ممتنعَةً عليه، وكذلك الفعل، بينما يذهب ابنُ كلاب والأشعريُّ إلى القولِ بنفسه، وأنّ الفعلَ والكلامَ كان ممتنعًا منه في الأزلِ؛ لكون الفعلِ ممتنعًا لنفسه، ولكن لا يُصرّحون بتعطيله تعالى عن القدرة - كما هو حالُ الأولين - وإن كان هذا هو حقيقة مذهبهم، قال شيخُ الإسلام: «والتزموا أنّ الربَّ كان في الأزلِ غيرَ قادرٍ على الفعل والكلام، بل كان ممتنعًا عليه، وكان معطلًا عن ذلك، وقد يُعبرون عن ذلك بأنه كان قادرًا في الأزلِ على الفعلِ فيما لا يزال، مع امتناع الفعلِ عليه في الأزلِ، فيجمعون بين النقيضين؛ حيث يصفونه بالقدرة في حال امتناع المقدورِ لذاته». «مجموع الفتاوى» (١٢/٥٩٢)، وانظر: «الدرء» (٥/٤).

والحقيقة: أنه ليس هناك فرقٌ جوهري بين الفريقين؛ لأنّ الجميعَ يذهبون إلى تعطيله تعالى عن الفعل والكلامِ بمشيئته وقدرته في الأزلِ، والجميعُ =

\* وإما أن يكون الفعل ممتنعاً في الأزل، ثم صار ممكناً من غير سبب اقتضى إمكانه، وهذا يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

كما أنه يستلزم وصف الله تعالى بالعجز والتعطل عن الفعل مدة لا تُقاس بها مدة فاعليته، وهذا نقص يجب تنزيه الله عنه<sup>(١)</sup>.

وهذا من ثمرات ركض المتكلمين وراء «تنزيه» ليس هو في الحقيقة تنزيهاً؛ إذ لا يمكن تحصيله إلا برد كثير من نصوص الكتاب والسنة، ومن الواجب أن يُنزه الله تعالى عن هذا التنزيه المستورد، الذي لا يتم إلا بسلب جميع صفات الكمال عنه ﷻ، فكلما زاد الواحد عندهم في نفي الصفات الإلهية: كان أكثر تحقيقاً لتنزيههم الباطل، وكلما أثبت الصفات الثابتة له استسلاماً للوحي: كان أبعد عن ذلك التنزيه العجيب!!.

«والمتدبر للمسألة: يجد هذا القول خطيراً جداً؛ لأنه يلزم منه وصف الله في هذه المدد التي لا نهاية لها بالتعطيل عن صفة الخلق التي أجمع عليها الناس، والتي هي من أوضح الدلائل على ربوبيته ووحدانيته.

= ينطلقون من دليل الأعراض، والقول بامتناع حوادث لا أول لها، والله تعالى أعلم.

(١) انظر: «منهاج السنة النبوية» (١/١٥٦)، «شرح العقيدة الطحاوية» (١/١١١)، «القصيدة النونية» - مع شرحها للهراس - (١/٣٤ - ٣٥)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٣٠٢، ٣٣١)، «دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية» (ص ٢٢٩).

وإذا كان الله متصفاً بصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة  
أزلاً: فكيف يقول قائل: إن الله يجب أن يكون معطلاً وغير  
فاعل؟!<sup>(١)</sup>.

#### رابعاً: الترجيح لأحد طرفي الممكن بلا مرجح:

قول المتكلمين: إنه تعالى لم يكن قادراً ثم صار قادراً، أو إنَّ  
الفاعل كان ممتنعاً عليه ثم صار ممكناً: فيه ترجيح لأحد طرفي  
الممكن بلا مرجح، ولذلك استطالت الفلاسفة على المتكلمين،  
وقالوا لهم: الترجيح لا بد له من مرجح تام يجب به، ثم قالوا:  
والقول بوجود سبب يقتضي الترجيح يحتاج إلى سبب آخر، وهكذا  
إلى غير نهاية، فيلزم التسلسل، وهو ممتنع عنكم.

وقد ذكر شيخ الإسلام أن «هذا الموضع هو أصعب المواضع  
على المتكلمين في بحثهم مع الفلاسفة في مسألة حدوث العالم»<sup>(٢)</sup>.

وقد اعترفوا بذلك، قال الغزالي - بعد ذكره لهذا الاعتراض -:  
«هذا سؤال غير معقول، حير عقول الفرق، ولم يوفق للحق فيه إلا  
أهل السنة».

ثم ذكر أن «الناس فيه أربع فرق»<sup>(٣)</sup>، وبعد ذكر آرائهم قال:  
«فانظر إلى الفرق، وانسب مقام كل واحد إلى الآخر؛ فإنه لا ينفك  
فريق عن إشكال لا يمكن حله إلا إشكال أهل السنة؛ فإنه سريع

(١) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٠٨)، وانظر: «الأصول التي بنى  
عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٣٣١).

(٢) «شرح العقيدة الأصبهانية» (٢/٤٤٢) - و(ص ١٣١) من ط الرشد -.

(٣) «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (ص ١٣٠).



الانحلال»<sup>(١)</sup>.

ثم استعرضَ الاشكالات الواردة على الفرق الثلاثة، ثم عرضَ لمذهبٍ من أسماهم أهل الحق عنده - وهم الأشاعرة - وهو أنّ المخصَّص هو الإرادة القديمة<sup>(٢)</sup>.

والغزاليُّ يعترف هنا بصعوبة الموقف، وأنَّ إجابة الأشاعرة - أيضًا - لا تخلو من الإشكالات، إلَّا أنه يُحاولُ التقليلَ من شأنه، وهو في ذلك «مكره أخاك لا بطل».

وقد اتفقَ المتكلمون على امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، قال التفتازانيُّ في هذا الموضوع:

«من خواص الممكن: أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، وأنه لا يترجَّح أحد طرفيه إلَّا لِمَرَجِّح، ولتلازم هذين المعنيين - بل لتقاربِ مفهوميهما جدًّا - : قد يُجعلُ الثاني تفسيرًا للأول.

والجمهورُ على أنّ هذا الحكمَ ضروريٌّ... من غير أن يفتقرَ إلى برهان؛ فإنَّ معنى الممكن: ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، ومعنى الاحتياج: أنّ كلاً من وجوده وعدمه يكون لا لذاته، بل لأمرٍ خارج»<sup>(٣)</sup>.

إذاً، فلا شكَّ في أنّ هذا الاعتراضَ قوي، وقد استطال به الفلاسفة على المتكلمين قائلين: «إثبات ذاتٍ كانت معظلةً عن الكلام والفعل، ثم حدث الفعلُ عنها بلا سبب: معلومُ الفسادِ

(١) المصدر السابق (ص ١٣١).

(٢) السابق (ص ١٣١ - ١٣٤).

(٣) «شرح المقاصد» (١/٤٨١).

بصريح العقل؛ فإننا إذا فرضنا ذاتاً لم تفعل، ثم فعلت: فلا بدّ من حدوث أمرٍ: إمّا قدرة، وإمّا إرادة، وإمّا علم، وإمّا سبب من الأسباب.

وأما إذا قدرنا ذاتاً كانت، ولم تفعل، وهي الآن كما كانت، فهي الآن لم تفعل، فإذا قيل: إنها فعلت بعد أن لم تفعل: فلا بدّ من حدوث أمرٍ من الأمور.

ثم القول في ذلك الأمر كالقول في غيره: يمتنع حدوثه في وقتٍ دون وقتٍ، وحدثه دون غيره، مع تماثل أحوال الفاعل وأوقات الفعل، وعدم اختصاص الفعل عن غيره بسببٍ ما<sup>(١)</sup>.

وقد تعددت إجابات المتكلمين عن هذا الاعتراض، ومما أوجب به عنه: «أنّ المرجح هو القدرة، أو الإرادة القديمة، أو العلم القديم، أو إمكان الحدوث»<sup>(٢)</sup>.

ولكن الفلاسفة لم يقبلوا هذه الأجوبة، وقالوا: إنّ هذه الأجوبة غير مفيدة؛ لأنّ «هذه الأمور إن لم يحدث بسببها سببٌ حادث: لزم الترجيح بلا مرجح، وإن حدث سببٌ حادث: فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به»<sup>(٣)</sup>.

وأكثر المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريديّة اختاروا «الترجيح بلا مرجح؛ بناءً على أنّ القادر المريد يرجح بقدرته، أو بالقدرة والداعي، أو أنّ الإرادة نفسها ترجح أحد المثلين على

(١) «شرح العقيدة الأصبهانية» - ت: السعوي - (١/١٣٨ - ١٣٩).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣٢٢).

(٣) المصدر السابق (١/٣٢٢).

الآخر... وهو أحد جوابي الغزالي في (تهافت الفلاسفة)<sup>(١)</sup>، وبه أجاب الآمدي وغيره<sup>(٢)</sup>.

وهذا الجواب هو الذي اختاره التفتازاني أيضًا، من أن المرجح هو الإرادة القديمة «لذاتها»، من غير افتقار إلى مرجح آخر؛ لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي، بل المرجوح، وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد، وترجيحه بلا مرجح في شيء<sup>(٣)</sup>.

وكلامه لا يخلو من تفلسفٍ جديد، ولذلك استحسنت نقله بحروفه، ومما قاله في هذا الموضوع: قال في مبحث (احتياج الممكن إلى المؤثر):

«وأما ما ذهب إليه الكثيرون: من أن الله تعالى خلق العالم في وقتٍ دون سائر الأوقاتٍ من غير مرجح، وخصص أفعال المكلّفين بأحكام مخصوصةٍ من غير أن يكون فيها ما يقتضي ذلك، وأن قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجح: فليس من ترجح الممكن بلا مرجح، بل من ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح، ونحن لا نقولُ بامتناعه، فضلًا عن أن يكون ضروريًا، وإلى

(١) (ص ٩٦)، وانظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» له (ص ١٣٠ - ١٣٥).

(٢) «الصفدية» لشيخ الإسلام (١/٥٠ - ٥١). وانظر: جواب الآمدي في «غاية المرام» (ص ٦٠)، و«أبكار الأفكار» (١/٣١٢)، وانظر - أيضًا -: «الأربعين في أصول الدين» للرازي (١/٢٢٠٧ - ٢٠٨)، «الصحائف الإلهية» (ص ٣٤٣)، «المواقف» (ص ٢٩١).

(٣) «شرح المقاصد» (٤/١٣٠)، وانظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٢).

هذا يستندُ عندنا اختلاف حركات الكواكب، ومواضعها، وأوضاعها»<sup>(١)</sup>.

يقرر التفتازاني هنا ما أشرتُ إليه سابقاً من الموقف الكلابي للإجابة عن هذا الاعتراض، ورغبةً منه في التأكيد على سلامة موقفه، يدّعي أنّ هذا الاعتراض ليس بسليم أساساً، فليست مسألتنا هذه من قضية الترجيح بلا مرجح في شيء، بل هي من قبيل ترجيح المختارٍ أحد المتساويين من غير مرجح.

والتفتازاني - رحمه الله تعالى - لم يأت هنا بشيءٍ جديد، إلا أنه استبعدَ لفظةً (الممكن)، ليستعملَ بدلها لفظةً (المتساوي)، ومفهوميها هو مفهوم الممكن<sup>(٢)</sup>، فهذا تغييرٌ في العبارة، ولا يُغيّر من الموقف شيئاً.

وعلى التّنزل معه يُقال: سلمنا بتصويرك للمسألة، ولكن لماذا أتى ترجيحُ القادر المختارٍ لأحد المتساويين بهذه الصفة دون الآخر؟ أذلك لكونه فعّالاً لما يريد، يفعلُ ما شاء متى شاء كيف شاء؟ أم ماذا؟

فإذا كنتم لا تقولون بقيام الأفعال الاختيارية به تعالى، مكابرين في ذلك للنقل والعقل، فما الذي رجّح أحد المتساويين دون الآخر؟ ولا يمكنكم الإجابةً على هذا الاعتراضٍ بجوابٍ مقنع؛ لأنكم قد تدخلتم في اختيار القادر المختار - سبحانه وتعالى - بشبه واهية.

(١) المصدر السابق (١/٤٨٢).

(٢) انظر: «حاشية ملا أحمد على شرح العقائد» - ضمن «مجموعة الحواشي» - (١/٨٢).

وقول التفتازاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «بل من ترجيح المختارِ أحدَ المتساويين»: إذا كان يقصد معناها الحقيقي: فقد انتهت القضية بالإقرار بأنَّ الله تعالى يفعلُ ما يشاءُ ويختارُ، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الفصص: ٦٨]، وهذا قولُ السلف، بأنَّ المرجحَ هو إرادةُ الله - تبارك وتعالى - وفعله الذي ليس له بدايةٌ في الأزل، وأنَّ سببَ الحدوثِ أمرٌ يرجعُ إليه - تبارك وتعالى - ولكن التفتازاني لا يقصدُ هذا المعنى؛ لأنه يُنكرُ الصفات الاختيارية، وأنه تعالى يفعلُ ما يشاءُ في الوقت الذي يشاءُ أزلًا وأبدًا.

والمخرجُ من هذه الإشكالاتِ هو في الرجوع إلى نصوص الكتابِ والسُّنة، غير عابئين بعقولِ فلان أو علان، الملوثة بالوثنيات المختلفة.

وسياتي الردُّ - في نهايةِ هذه الفقرة - على من يرى أنَّ المرجحَ هو الإرادةُ القديمةُ لذاتها، كما مرَّ عن التفتازاني وغيره.

وقبل أن أخرجَ من هذا الموضوع، أحب التنبيهَ إلى أنَّ أكثرَ من توسَّعَ في الإجابة عن هذا الاعتراض هو أبو حامد الغزالي، وذلك بحكم موقفه المعروف من الفلاسفة، والذي قد حمده له كلُّ منصف، مع الإشارة إلى أنَّ الغزالي لو كان منطلقًا من الحق الذي عليه أهلُ السُّنة في جميع مباحثه مع الفلاسفة: لكان له شأن آخر، ولكنه يُحاربُهم بحسب ما عنده من السلاح، ويعتوره الضعفُ في خصومتهم بقدر بعده عن الحق، ومن المواضيع التي لم يُحسن النضالَ فيها: هذا الموضوع، وإليك ملخصًا موجزًا لجوابه:

أجاب الغزالي عن الاعتراض بوجهين، أولهما وأقواهما قوله: «بِمَ تنكرون على من يقول: إنَّ العالمَ حدثَ بإرادةٍ قديمةٍ اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجدَ فيه، وأن يستمرَّ العدمُ إلى الغاية التي استمرَّ إليها، وأن يبتدئَ الوجودُ من حيث ابتداءً، وأنَّ الوجودَ قبله لم يكن مرادًا، فلم يحدثَ لذلك، وأنه في وقته الذي حدثَ فيه مرادٌ بالإرادةِ القديمة، فحدثَ لذلك، فما المانعُ من هذا الاعتقاد، وما المُحيلُ له؟»<sup>(١)</sup>.

لم يزد الغزالي في هذا النص على تكرار الدعوى، وهي معروفة، وإنما الشأن في كفايتها للجواب، فالاعتراض لا زال واردًا، ولذلك - ولوجوه أخرى لا تخلو من الضعف - حكم ابن رشد على كلام الغزالي السابق بأنه «سُفسطائي»، وذكر أن المطالبة لا زالت باقية<sup>(٢)</sup>.

ثم أورد الغزالي على نفسه على لسان الفلاسفة اعتراضًا قويًا آخر، وخلاصته: أن ما ذكرته محالٌ بيِّنُ الإحالة؛ لأنَّ الحادثَ موجبٌ ومسبَّب، فعند وجود الإرادة القديمة - وهي الموجبة لهذه الحوادث عندكم - يستحيلُ تأخُّرُ الموجب (وجود الحوادث) بدون سبب، فإمَّا أن تعترفوا بعدم اجتماع شروطها، أو أنه قد تجدد أمرٌ عند حدوث الحوادث لم يكن موجودًا، وإلا، فكيف يوجد الموجب بتمام شروطه، ومع ذلك يتأخر الموجب ولا يوجد، في مدةٍ مديدة لا يرقى الوهم إلى أولها لطولها، ثم ينقلب الموجب بغتةً من غير

(١) «تهافت الفلاسفة» (ص ٩٦).

(٢) انظر: «تهافت التهافت» لابن رشد (١/٦٨ - ٧١).

أمرٌ تجدد، وشرطٌ تحقق؟ وهو محال في نفسه<sup>(١)</sup>.

وبدل أن يجيبَ الغزالي عن هذا الاعتراض، تستر وراء مطالبة زائفة، وهي: أنه هل عرفتم تلك الاستحالة ضرورةً أم نظرًا، فإن كان بالدليل: فما هو؟ وإن كان ضرورةً: «فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفيكم؟ والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد، ولا يُحصيها عدد، ولا شك في أنهم لا يُكابرون العقولَ عنادًا مع المعرفة...»<sup>(٢)</sup>.

ولضعف موقف الغزالي هنا: استطاع ابنُ رشد أن يقول - تعليقًا على كلامه السابق - أنه من «الأقاويل الركيكة الإقناع»<sup>(٣)</sup>.

ثم قال الغزالي: «فإن قيل: نحن بضرورة العقل نعلم: أنه لا يُتصوّر موجبٌ بتمام شروطه من غير موجب، ومجوّزٌ ذلك مكابّرٌ لضرورة العقل»<sup>(٤)</sup>.

وبدل أن يُجيبَ عن هذا الاعتراض، وهو واردٌ عليه بقوة، لجأ إلى تذكير الفلاسفة ببعض مذهبهم الباطلة، وإلزامهم بإحالتها، وأطال في ذلك<sup>(٥)</sup>، ثم قال في الأخير:

«والمقصود من هذا كله: أن نبيّن أنهم لم يعجزوا خصومهم

(١) المصدر السابق (ص ٩٦ - ٩٨)، وكلامُ الغزالي في هذه الفقرة طويلٌ، وقد حاولتُ استخلاصه فيما ذكرته في المتن.

(٢) السابق (ص ٩٨).

(٣) «تهافت التهافت» له (٧٥/١)، يريد ابنُ رشد: أنّ كلام الغزالي إقناعي دون مرتبة البرهان، وليس هذا فقط، بل هو في أدنى مراتب الإقناعيات.

(٤) السابق (ص ٩٨).

(٥) من (ص ٩٨) إلى (ص ١٠١).

عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة، وأنهم لا ينفصلون عمّن يدّعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم، وهذا لا مخرج عنه<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح: أنّ القضية انقلبت من إقامة الأدلة على الحق، وإبطال الباطل، إلى مخاصمة جافة، ومجادلة، ومغالبة، ومناظرة، ومدافعة، وهذا لا يُغني من الحق شيئاً.

وقد اعتبر ابن رشد هذا الموقف من الغزالي أنه من قبيل مقابلة الفاسد بالفاسد، وجزم أنّ ذلك لإفلاس الأشعرية عن البرهان المطلوب هنا، فلو كان عندهم لأظهروه، ثم قال: «وهذه الأقاويل كلّها في غاية الوهن والضعف، وقد كان يجب عليه أن لا يشحن كتابه هذا بمثل هذه الأقاويل، إن كان قصده فيه إقناع الخواص.

ولمّا كانت الإلزامات التي أتى بها في هذه المسألة أجنبيّة، وغريبة عن المسألة، قال في إثر هذا... [ثم ذكر كلاماً آخر للغزالي متصلاً بالإلزامات السابقة، ثم قال]: وهذا أيضاً معارضة سفسطائية؛ فإنّ حاصلها هو أنه: كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا... كذلك نعجز عن نقض قولكم... وهذا القول غايته هو إثبات الشك وتقريره، وهو أحد أغراض السفسطائيين...»<sup>(٢)</sup>.

ومن المعروف: أنّ ابن رشد يُدافع في هذا الكتاب عن الفلاسفة، فلا مقارنة بينه وبين الغزالي في الموضوع، حيث أنّ الثاني يُدافع عن الحق في الجملة، ولكنّ بُعد هؤلاء المتكلمين عن

(١) السابق (ص ١٠١).

(٢) «تهافت التهافت» (ص ٧٨ - ٧٩).



النصوص أسقطهم إلى هذه المهاوي التي نراها، وسلط عليهم الملاحظة.

ثم أوردَ على لسان الفلاسفةِ اعتراضاتٍ أخرى لم يُحسِن في الانفصالِ عنها، وإن كان قد أبدى مهارةً فائقةً في الجدل والمناظرة، وتلك بضاعةُ المتكلمين المعروفة، لا يُنازعهم فيها إلا شيوخهم الفلاسفة.

### الردُّ عليهم في قولهم بأنَّ المرجَّحَ هي الإرادة:

إنَّ جوابَ المتكلمين حول الترجيح بلا مرجح لم يكن قويًّا، فلم يستطيعوا التخلص من إلزامِ الفلاسفةِ لهم، وأكتفي بمناقشةِ قولِ أمثلهم، وهم الأشاعرة - ومنهم التفتازانيُّ في هذه المسألة - حيث إنَّ قولهم بأنَّ المرجَّحَ هو الإرادة القديمة قولٌ ضعيف؛ لأنهم «وصفوا الإرادةَ بثلاثِ صفاتٍ باطلةٍ يُعلم بصريح العقل أنَّ الإرادةَ لا تكون هكذا، وهي المقتضيةُ للخلقِ والحدوثِ، فإذا أثبتت فلا خلق ولا حدوث»<sup>(١)</sup>.

ذلك لأنهم «ذكروا لها ثلاثة لوازم، والثلاثةُ تناقضُ الإرادة:

الأول: قالوا: إنها تكون ولا مرادَ لها، بل لم يزل كذلك، ثم حدث مرادها من غير تحوُّلٍ حالها، وهذا معلومُ الفسادِ ببديهةِ العقل؛ فإنَّ الفاعلَ إذا أرادَ أن يفعلَ: فالمتقدِّمُ كان عزمًا على الفعلِ وقصدًا له في الزمنِ المستقبلِ، لم يكن إرادةً للفعلِ في الحال، بل إذا فعلَ فلا بدَّ من إرادةِ الفعلِ في الحال...

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦/٤٥٧).

الثاني: قولهم: إنَّ الإرادةَ تُرَجَّحُ مثلاً على مثل. فهذا مكابرةٌ، بل لا تكون الإرادةُ إلَّا لِمَا تُرَجَّحُ وجودُه على عدمه عند الفعل، إمَّا لعلمه بأنه أفضل، أو لكون محبته له أقوى...

الثالث: قولهم: إنَّ الإرادةَ الجازمةَ يتخلفُ عنها مرادُها مع القدرة. فهذا أيضًا باطل، بل متى حصلت القدرة التامة والإرادة الجازمة: وجبَ وجودُ المقدور، وحيث لا يجب: فإنما هو لنقص القدرة، أو لعدم الإرادة التامة، والرُّبُّ تعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

وهو - تعالى - يخبر في غير موضع: أنه لو شاء لفعلَ أمورًا لم يفعلها، كما قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ [السجدة: ١٣]، و﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا﴾ [البقرة: ٢٥٣]، فبيّن أنه لو شاء ذلك لكان قادرًا عليه، لكنه لا يفعله لأنه لم يشأه؛ إذ كان عدمُ مشيئته أرجحُ في الحكمة مع كونه قادرًا عليه لو شاءه<sup>(١)</sup>.

وقال: «وإذا قيل: المرجحُ تعلقُ الإرادة: قيل: هذا التعلقُ إذا كان حادثًا: فلا بدَّ له من محدث، وإن كان قديمًا: فلم يتجدد له شيء».

وأيضًا: فإن كان أمرًا وجوديًا: فهو حادثٌ من الحوادث،

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦/٤٥٨ - ٤٥٩)، وانظر: «منهاج السنّة النبوية» (١/١٦٣، ٣٨٨)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٠١ - ١٠٠٢)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/١٨٢ - ١٨٣).

فلا بدّ له من محدث، وإن كان عدماً: فليس بشيء، فلا مرجح هناك؛ فإن ما ليس بشيء لا يكون مرجحاً للوجود.

وأيضاً: فإذا كان الحال قبل حدوث الحادث كالحال بعده - كما هو قولهم من كل وجه - كان تخصيص أحد الحالين بالحدوث ترجيحاً لأحد المتماثلين بلا مرجح.

وقول القائل: إن الإرادة لذاتها تقتضي التخصيص بلا مخصص: قول باطل؛ فإن الإرادة التي يعرفها الناس من أنفسهم: لا توجب ترجيحاً إلا بمرجح...»<sup>(١)</sup>.

وقد فصل شيخ الإسلام في هذه القضية بما لا يدع مجالاً للشك في خطأ موقف المتكلمين فيها، بل في خطورة موقفهم، وأظهر بعض تناقضاتهم الواضحة في هذه المسألة<sup>(٢)</sup>، والمقام لا يتسع لأكثر ما ذكرته.

وبهذا يتبين: أنّ المتكلمين لم يستطيعوا التخلص من هذا المأزق الذي وقعوا فيه، يقول شيخ الإسلام: «وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم: يقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث، ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضوع، وقال لهم الناس: هذا ينقض الأصل الذي أثبت به الصانع، وهو أنّ الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، فإذا كانت الأوقات متماثلة، والفاعل على حال واحدة لم يتجدد فيه شيء أزلاً وأبداً، ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه: كان ذلك

(١) «الصفدية» (١٠٥/٢).

(٢) انظر: «الصفدية» (١٠١/٢ - ١١١).

ترجيحًا بلا مرجح»<sup>(١)</sup>.

**خامسًا: قولهم: الخلق هو المخلوق:**

من لوازم دليل الأعراض، بل من أهم ما يُستدلُّ به: ما يُسمونه بنفي حلول الحوادثِ بذات الله تعالى، ولذلك نفى المتكلمون عن الله تعالى أن تقومَ به صفاتُ الأفعال.

ولكن يردُّ عليهم في هذه المسألة اعتراضٌ قوي لم يستطيعوا الانفصالَ عنه إلى الآن، وليس بوسعهم الإجابةُ عنه، وهو:

أنه إذا كان من المتفقِ عليه عند جميع طوائف الأمة: أن السماواتِ والأرضَ محدثتان مخلوقتان، ووجدتا بعد أن لم تكونا، وأنَّ الله تعالى هو الذي خلقهما، وأنَّ هذه المخلوقاتِ وُجدت منفصلةً عن الله تعالى، فهي لم تكن مخلوقةً منذ الأزل، بل هي حادثه، فحين خلقها الله تعالى لا بدَّ أن تكون قد تجددت له صفةً لم تكن موجودةً من قبل.

ومعنى ذلك - حسب تعبير أهل الكلام -: أن الله تعالى قد حلَّت به الحوادثُ التي لم تكن موجودةً من قبل.

فلما قيلَ لهم: إنَّ قولكم: إنَّ الله خلقَ العالمَ بعد أن لم يكن العالمُ موجودًا، هو قولٌ بحلول الحوادثِ به تعالى: اضطربوا في الجوابِ عن هذا الاعتراض.

والجوابُ الذي اختاره الأشعريةُ هنا - وهو قولُ الجهميةِ وأكثر

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١٠٧/٨)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١٠٠/٣).

المعتزلة - : هو أنهم قالوا: إنّ الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول<sup>(١)</sup>.

ومعنى ذلك: أنّ صفة الخلق لم تقم بالله تعالى عند الخلق، وإنما وُجِدَ المخلوقُ بدون أن يكون هناك صفة وفعل من الخالق، ولا سببٍ اقتضى إيجاده.

فجعلوا مفعوله هو فعله، وفعله وإرادة فعله قديمةً أزليّةً، والمفعول متأخرًا، ولم يُفرِّقوا بين صفة الخلق، وبين المخلوقِ المكوّنِ بتلك الصفة، وهذا كلّهُ خلاف الكتاب والسنة، وخلاف المعقولِ الصريح<sup>(٢)</sup>.

وبما أنّ هذا الموضوع لن يُثارَ مرةً أخرى، فمن الأفضل أن لا يخلو المقام عن ذكر بعض ما يُدفعُ به قولُ الأشاعرة، دون الدخولِ في التفاصيل، فأقول:

عمدةُ الأشاعرة في قولهم بأنّ الخلق هو المخلوق: أنه لو كان الخلق غير المخلوق: لكان إما قديمًا وإما حادثًا.

فإن كان قديمًا لزمَ قِدَمُ المخلوق، وهو محال.

وإن كان حادثًا: لزمَ أن تقومَ به الحوادث، ثم ذلك الخلقُ يفتقرُ إلى خلقٍ آخر، ويلزمُ التسلسلُ، وهو باطل<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: «أبكار الأفكار» للآمدي (٢/٢٣٢)، وانظر: «التمهيد» للباقلاني (ص٣٦٨).

(٢) انظر فيما تقدم: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/٩٩٧، ١٢٠٤)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعةُ مذهبهم في الصفات» (٢/٣٠٣ - ٣٠٥).

(٣) انظر: «أبكار الأفكار» للآمدي (٢/٢٣٣).

وقد أجابهم مخالفوهم من السلف وجمهور المسلمين «بمنع مقدماتها، كل طائفة تمنع مقدمة، وتُلزِمهم في ذلك إلزامًا لا محيد لهم عنه»<sup>(١)</sup>، وقد لخصها شيخ الإسلام في عددٍ من كتبه<sup>(٢)</sup>، وبسطها أيضًا غيره<sup>(٣)</sup>، وسأذكرُ هنا ملخصَ الأجوبة:

أما المقدمة الأولى: وهي قولهم: لو كان الخلق قديمًا لَلَزِمَ قَدَمُ المخلوق:

فقد أجاب عنها من يقول: إنَّ الخلقَ فعلٌ قديمٌ يقومُ بالخالق، وإن كان المخلوق حادثًا، وهؤلاء هم الكلابية، والماتريديّة، وأكثر الفقهاء.

فقالوا لهم: «أنتم وافقتمونا على أن إرادته قديمةٌ أزلية، مع تأخر المراد، كذلك الخلق: هو قديمٌ أزلي، وإن كان المخلوق متأخرًا، ومهما قلتُموه في الإرادة: ألزمتكم نظيره في الخلق»<sup>(٤)</sup>.

قال شيخ الإسلام: «وهذا جوابٌ إلزاميٌّ جدلي، لا حيلة

(١) «شرح حديث النزول» (ص ٤٠٣).

(٢) منها: «شرح حديث النزول» (ص ٤٠١ - ٤١٠)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٥٢٨/٥ - ٥٣٦)، «منهاج السنّة النبوية» (٤٢٧/٥)، «مجموع الفتاوى» (٣٧٧/١٦ - ٣٧٩).

(٣) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٣٠٥/٢ - ٣٢١)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١٢٠٦/٣ - ١٢٠٧).

(٤) انظر: «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (٣٦٤/١)، «التمهيد في أصول الدين» (ص ٣٤) - كلاهما لأبي المعين النسفي - (التمهيد لقواعد التوحيد» للامشي (ص ٦٦ - ٦٨)، «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٢).  
والعبارة لشيخ الإسلام في «شرح حديث النزول» (ص ٤٠٣) حكايةً عنهم.

لهم فيه»<sup>(١)</sup>.

وهذه مسألة «التكوين» التي قالت بها الماتريديّة، ولهم أجوبة أخرى كثيرة عن شبهة الأشعرية<sup>(٢)</sup>.

وجواب الماتريديّة ومَن وافقهم وإن كان مُلزمًا للأشعرية ومَن وافقهم: إلا أنه لا يُسَلَّم كلُّه؛ ذلك لأنّ قولهم بأنّ الخلق قديم، والمخلوق حادثٌ منفصلٌ عنه، وليس الخلق هو المخلوق: سليم موافق للحق، إلا أنّ قولهم بنفي قيام صفة الخلق بالله تعالى عند حدوث المخلوق، أو عند فعل المراد، وربطهم ذلك بالتكوين القديم: باطل بعيد عن الحق<sup>(٣)</sup>، وهو مبني على مذهبهم الباطل في نفي الصفات الاختيارية، وسيأتي التفصيل في مذهب السلف فيها - بإذن الله تعالى - .  
«وأما المقدمة الثانية: وهي قولهم: لو كان حادثًا قائمًا بالرب: لزم قيام الحوادث به، وهو ممتنع: فقد منعهم ذلك السلف وأئمة أهل الحديث... وكثيرٌ من أهل الكلام... وقالوا: لا نسلم انتفاء اللازم»<sup>(٤)</sup>.

وهذه هي مسألة الصفات الاختيارية، ومذهب السلف أنه سبحانه تقوم به الأمور الاختيارية المتعلقة بقدرته ومشيئته<sup>(٥)</sup>، وأنّ هذا الحق لا يُردُّ ولا يُنفى بسبب الأصول التي تنبني على ألفاظٍ مجملّة؛ كالقول بنفي حلول الحوادث بذاته تعالى؛ إذ أنّ هذا الأصل

(١) «شرح حديث النزول» (ص ٤٠٣).

(٢) انظر: المصادر السابقة في الحاشية قبل السابقة.

(٣) انظر: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٣١٠).

(٤) «شرح حديث النزول» (ص ٤٠٣ - ٤٠٤).

(٥) انظر: المصدر السابق (ص ٤١٠) وما بعدها.

فيه من الحق والباطل ما يجب التمييز بينهما، وسيأتي التفصيل في ذلك - إن شاء الله تعالى - .

«وأما (المقدمة) الثالثة: فقولهم: إن لم تقم به فهو محال: فهذا لم يمنعهم إياه إلا طوائف من أهل الكلام، من المعتزلة وغيرهم. فمنهم من قال: بل الخلق يقوم بالمخلوق.

ومنهم من يقول: بل الخلق ليس في محل، كما تقول المعتزلة البصريون: فعل بإرادة لا في محل، وهذا ممتنع، لا أعرفه عن أحد من السلف وأهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة.

وأما المقدمة الرابعة: وهي قولهم: الخلق الحادث يفتقر إلى خلق آخر: فقد منعهم من ذلك عامة من يقول بخلق حادث من أهل الحديث والكلام... والسلف الذين ذكّرهم البخاري وغيره، وقالوا: إذا خلق السماوات والأرض بخلق: لم يلزم أن يحتاج ذلك الخلق إلى خلق آخر، ولكن ذلك الخلق يحصل بقدرته ومشيتته، وإن كان ذلك الخلق حادثاً...»<sup>(١)</sup>.

والخلاصة: «أن قول القائل: لو كان خلقه للأشياء ليس هو الأشياء: لافتقر الخلق إلى خلق آخر، فيكون الخلق مخلوقاً: ممنوع، بل الخلق يحصل بقدره الربّ ومشيتته، والمخلوق يحصل بالخلق»<sup>(٢)</sup>.

وأما المقدمة الخامسة: وهي أنّ ذلك يُفضي إلى التسلسل: فيقال في الجواب عنها: أنه «هب أنه يفتقر إلى فعل قبله، فلم قلت: إنّ ذلك ممتنع؟

(١) المصدر السابق (ص ٤٠٤ - ٤٠٥).

(٢) السابق (ص ٤٠٧).



وقولكم: هذا تسلسل: يُقال: هذا ليس تسلسلاً في الفاعلين والعللِ الفاعلة؛ فإنّ هذا ممتنعٌ باتفاقِ العقلاء، بل هو تسلسلٌ في الآثار والأفعال، وهو حصولُ شيءٍ بعد شيءٍ، والسلفُ على إثباته؛ فإنهم يقولون: إنّ الله تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء، وكما شاء، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، فكلماتُ الله لا نهايةَ لها، وهذا تسلسلٌ جائزٌ؛ كالتسلسلِ في المستقبل<sup>(١)</sup>، وقد سبق تفصيلُ هذا في مسألة التسلسل<sup>(٢)</sup>.

وبعد هذا الرد الموجز على الأشاعرة في هذه المسألة: أشير إلى الصحيح في هذا الموضوع، وهو أن الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، وهو قولُ أهل العلم من السلف قاطبة، قال الإمام البخاري - رحمه الله تعالى -:

وقال أهل العلم: التخليقُ فعلُ الله، وأفاعيلنا مخلوقةُ الله، لقوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [١٣] أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴿ [الملك: ١٣ - ١٤].

يعني: السرّ والجهر من القول. ففعلُ الله صفةُ الله، والمفعول غيره من الخلق<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: «رسالة في الصفات الاختيارية - جامع الرسائل» (٢/٢٢)، وقد وقف شيخ الإسلام مع هذه المقدمة وقفَةً طويلةً في «شرح حديث النزول» (ص ٤٠٧ - ٤١٠).

(٢) انظر ما سبق في (ص ١٥١٠ - ١٥١١، ١٥١٣) وما بعدها.

(٣) «خلق أفعال العباد» للإمام البخاري (٢/٣٠٠).

والصحيح هو التفريق بين ثلاثة أشياء: الخالق تعالى، وصفة الخلق التي قامت به تعالى كغيرها من الصفات، والمخلوق الموجد المنفصل عنه تعالى، فيقال في الخلق مثل ما يقال في الكلام والاستواء والنزول من صفات الأفعال، التي تقوم به تعالى، وهو - سبحانه - إذا شاء خلق، وإذا شاء لم يخلق، وإذا شاء تكلم، وإذا شاء لم يتكلم، وهكذا فصفة الخلق قامت به، وعلى قول أولئك هو معطلٌ عنها<sup>(١)</sup>.

وبعد، فهذه بعض أبرز لوازم دليل الأعراض، أشرت إليها ليعلم أساس المتكلمين في هذه المسائل المهمة، وكيف أنهم حكّموا هذا الدليل المتهافت في أبرز مسائل العقيدة، المتعلقة بالله تعالى وصفاته.

وإذا قيل للمتكلمين: ما هو سبب ارتكابكم لهذه المحالات، ولجوئكم إلى هذه الخرافات: قالوا: «إنّا عرفنا حدوث العالم بهذه الطريق، وبه أثبتنا الصانع».

فيقال لهم: «لا جرم ابتدستم طريقاً لا يوافق السمع ولا العقل، فالعالمون بالشرع معترفون أنكم مبتدعون، محدثون في الإسلام ما ليس منه، والذين يعقلون ما يقولون: يعلمون أنّ العقل يناقض ما قلتم، وأنّ ما جعلتموه دليلاً على إثبات الصانع: لا يدلّ على إثباته، بل هو استدلالٌ على نفي الصانع».

وإثبات الصانع حق، وهذا الحق يلزم من ثبوته إبطال

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/٩٩٧)، «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/٣١٩ - ٣٢١).

استدلالكم بأن ما لم يخلُ من الحوادثِ فهو حادث»<sup>(١)</sup>.

ولله درُّ شيخ الإسلام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حيث أكدَّ في غير موضع<sup>(٢)</sup> - كما صرَّح به هنا - أن هذا الدليلَ إلى نفي الصانع ونفي حدوثِ العالمِ أقربُ منه إلى إثبات الصانع وإثباتِ حدوثِ العالمِ، ومما قاله في هذا الصدد:

«.. وأما أئمةُ الإسلام والسُّنَّة: فأروها طريقةً فاسدةً في العقل، كما هي بدعةٌ في الشرع، وأنها إلى نفيِ حدوثِ العالمِ وعدمِ الدلالةِ على إثبات الصانعِ أقربُ منها إلى إثباتِ حدوثِ العالمِ وإثباتِ الصانع؛ فإنَّ مبناها على ترجيحِ أحدِ المتماثلين بلا مرجِّح، وحدثِ الحادثِ بلا سببٍ لحدوثه، ولا حكمةٍ لإحداثه، وأن ما قامت به الصفاتُ والأفعالُ فهو محدثٌ؛ كائنٌ بعد أن لم يكن، وغير ذلك من لوازمها المنافيةِ لصريحِ المعقولِ وصحيحِ المنقولِ»<sup>(٣)</sup>.

ويوضِّح الإمامُ ابنُ القيمِ وجهَ دلالةِ هذا الدليلِ على نفيِ الصانعِ فيقول - معقبًا على كلامِ الهَرَوِيِّ (التوحيدُ: تنزيهُ الله عن الحَدَث) -:

«فشيخُ الإسلام إن أراد. أن يُنزَّهَ اللهُ سبحانه عن قيامِ الأفعالِ الاختياريةِ به، التي يُسميها نفاةَ أفعاله (حلولَ الحوادثِ)، ويَجعلون تنزيهَ الربِّ - تعالى - عنها من كمالِ التوحيدِ، بل هو أصلُ التوحيدِ عندهم، فكأنه قال: (التوحيدُ تنزيهُ الربِّ تعالى عن حلولِ

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/٢٣٩).

(٢) انظر: «شرح الأصبهانية» (٢/٣٢٩ - ٣٣٠، ٤٤٣)، «الدرء» (٦/٢).

(٣) «شرح الأصبهانية» (١/١٣٦ - ١٣٧).

(الحوادث)، وحقيقَةُ ذلك: أنّ التوحيدَ عندهم: تعطيلُهُ عن أفعاله، ونفيها بالكلية، وأنه لا يفعلُ شيئًا ألبتة؛ فإنَّ إثباتَ فاعلٍ من غير فعلٍ يقومُ به ألبتة: محالٌ في العقولِ والفِطْرِ ولغاتِ الأمم، ولا يَثْبُتُ كونهُ سبحانه ربًّا للعالمِ مع نفي ذلك أبدًا؛ فإنَّ قيامَ الأفعالِ به: هو معنى الربوبيةِ وحقيقَتُها، ونافي هذه المسألة: نافٍ لأصل الربوبية، وجاحدٌ لها رأسًا.

وإن أرادَ تنزيهَ الربِّ تعالى عن سمات المحدثين، وخصائصِ المخلوقين: فهو حق، ولكنه تقصيرٌ في التعبير عن التوحيد<sup>(١)</sup>.

(١) «مدارج السالكين» (٣/٢٨٧ - ٢٨٨)، و(٤/٤٣٧) من الطبعة الجديدة.

تنبية: قال الدكتور عبد العظيم عبد السلام شرف الدين في كتابه «ابن قيم الجوزية: عصره ومنهجه، وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف» (ص ٢٤١): «وقد أوقع ابن القيم حرصه على إثبات الصفاتِ لله فيما لم تُحمد عقباه، فقد دفعه إفراطه في إثبات الصفاتِ لله إلى القولِ بقيامِ الحوادثِ بذاته تعالى...».

ثم استشهدَ على ما ادّعاه بقول ابن القيم المذكور، ثم قال:

«يبدو من هذا أنّ ابنَ القيم قد تورّط في القول بقيامِ الحوادثِ بذاته تعالى، ظانًّا أنه بهذا يُحقِّقُ معنى الربوبية، وقد جانبهُ التوفيقُ في هذا؛ إذ لو تنبّه لَعرَفَ أنّ الحوادثَ لا تقومُ إلّا بالمحدثات، وهو في هذا يوافقُ الكرامية، القائلين بقيامِ الحوادثِ بذاته تعالى...».

قلت: لم يكن ابن القيم هو المتورط هنا، وإنما الذي تورّط حقًا هو فضيلة الدكتور، ولو تنبّه الدكتور إلى أصل القضية، ومراد المتكلمين بـ«الحادث»، وهدفهم من تسمية صفات الله تعالى التي تتعلق بمشيئته وقدرته حوادث، وتنبّه أيضًا إلى مغزى كلام ابن القيم: لم يكن ليتردد - مع ما يلمَس فيه من الأدب والحرص على الحق من خلال كتابه - في =

هكذا كان هذا الدليلُ المبتدعُ وبالأعلى على القوم، وأوردَهم  
المهالكَ باسم إثبات الصانع، وتنزيهه عن مشابهة الحوادث، وهو  
في الحقيقة يدل على نفي الصانع، كما سبق في كلام شيخ الإسلام  
وتلميذه ابن القيم - رحمهما الله تعالى - .

\*\*\* \* \*\*\*

---

= الإشادة بدقة الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - ولكن تقليد الدكتور  
للمتكلمين خيّل إليه وقوع الإمام ابن القيم في المحذور المتوهم، وليس  
الأمر كذلك.



## المبحث الثالث

### منهجه في إثبات الوجدانية في الربوبية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في أهمية دليل التمانع، وبيانه وتقريره.

المطلب الثاني: خطأ التفتازاني في جعل دليل التمانع لتوحيد

الربوبية فقط.

المطلب الثالث: صحة دليل التمانع، وخطأ تضعيف التفتازاني

له، وفيه مقامان:

المقام الأول: بيان صحة دليل التمانع، وخطأ تضعيف

التفتازاني له.

المقام الثاني: موقف العلماء من تضعيف التفتازاني له.



## المطلب الأول

### في أهمية دليل التمانع عند المتكلمين، وبيانه وتقريره

أولاً: بيان أهميته:

استدلَّ التفتازانيُّ رَحِمَهُ اللهُ لِإثباتِ وحدانيةِ الخالقِ ﷻ بدليلِ التمانعِ، وهذا الدليلُ هو المشهورُ بين المتكلمين في إثباتِ وحدانيةِ الله تعالى في ربوبيته، كما صرَّح به التفتازانيُّ، وصرَّح أبو المعين النسفيُّ (ت ٥٠٨هـ) أنه أشهرُ أدلةِ أهلِ التوحيدِ في هذا الباب<sup>(١)</sup>، وقال الغزاليُّ بعد ذكرِ هذا الدليلِ: «وهو الذي أَرادَهُ اللهُ ﷻ بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلا مزيدَ على بيان القرآن»<sup>(٢)</sup>، وعقدَ الرازيُّ فصلاً بعنوان: «حكاية دلائل المتكلمين على أنَّ الإلهَ واحد»، وقال في بدايته: إنَّ المتكلمين «ذكروا أنواعاً من الدلائل، أقواها دليلُ التمانع»<sup>(٣)</sup>.

وهذا الدليلُ يكادُ يكون هو الدليلَ الوحيدَ - الذي يُعزى إلى النصوص - عند المتكلمين لإثباتِ الوحدانية، ولا يخلو كتابُ

(١) «تبصرة الأدلة» له (١/٨٦).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» له (ص ١٠٨).

(٣) «المطالب العالية في العلم الإلهي» (٢/٩١).



من كتبهم من ذكر هذا الدليل عند حديثهم عن التوحيد<sup>(١)</sup>.

- (١) انظر من كتب الأشاعرة والماثريديّة: «اللمع» (٢٠ - ٢١)، «رسالة إلى أهل الثغريباب الأبواب» (ص ٨٩ - ٩٠) - كلاهما للأشعري -، «كتاب التوحيد» للماتريدي (ص ٢٠)، «تمهيد الأوائل» (ص ٤٥)، «الإنصاف» (ص ٣٤) - كلاهما للباقلاني -، «أصول الدين» للبيضاوي (ص ٨٥)، «المعتمد» لأبي يعلى (ص ٤١)، «الإشارة إلى المذهب الحق» للشيرازي (ص ١٨٨ - ١٨٩)، «الإرشاد» (٧٠ - ٧٤)، «لمع الأدلة» (ص ٨٦ - ٨٧) - كلاهما للجويني -، «الغنية في أصول الدين» للمتولي الشافعي (ص ٦٧ - ٧٠)، «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ١٠٨)، «إلجام العوام عن علم الكلام» (ص ١١٣ - ١١٤) - كلاهما للغزالي -، «تبصرة الأدلة» (١/٨١ - ٩٢)، «التمهيد في أصول الدين» (ص ٦) - كلاهما لأبي المعين النسفي -، «أصول الدين» لجمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي الحنفي (ص ١١٢)، «نهاية الأقدام» للشهرستاني (ص ٩١ - ٩٧)، «التمهيد لقواعد التوحيد» للآمشي (ص ٥١ - ٥٢)، «البداية من الكفاية في الهداية» لنور الدين الصابوني (ص ٤٠ - ٤١)، «المحصل» (٢٧٩ - ٢٨٠)، «الأربعين في أصول الدين» (١/٣١٢ - ٣١٨)، «المطالب العالية» (٢/٩١) وما بعدها - كلها للرازي -، «أبكار الأفكار» (٢/٩٧)، «غاية المرام» (ص ١٥١ - ١٥٢) - كلاهما للآمدي - «الصحائف الإلهية» للسمرقندي (ص ٣١١ - ٣١٣)، «طوالع الأنوار» للبيضاوي مع شرحه «مطالع الأنظار» للأصفهاني (ص ١٦٣)، «عمدة عقائد أهل السُّنة» لأبي البركات النسفي (ق: ٢/ب)، «شرح عقيدة أهل السُّنة والجماعة» للبابرتي (ص ٣٧)، «المواقف» للإيجي (ص ٢٧٨ - ٢٧٩)، «المسامرة» لابن أبي شريف على «المسايرة» لابن الهمام (ص ٤٧) وما بعدها، «شرح الفقه الأكبر» للقراري (ص ١٢٣ - ١٢٤)، «إشارات المرام» للبيضاوي (ص ٩٧)، «شرح جوهرة التوحيد» (ص ٩٩ - ١٠٠)، «شرح الخريدة في علم التوحيد» (ص ٢٣ - ٢٤)، «رسالة التوحيد» لمحمد عبده (ص ٦٤ - ٦٥) =

قال بعض العلماء: نظرتُ في سبعين كتابًا من كتب التوحيد: فوجدتُ مدارها على قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] (١).

### ثانيًا: بيان التفازاني له:

يقولُ التفازاني في تقريره شارحًا لقول النسفي: (الواحد): «يعني: أن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم (واجب الوجود) إلا على ذاتٍ واحدة».

والمشهورُ في ذلك بين المتكلمين: برهانُ التمانع، المشارُ إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وتقريبه: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع، بأن يريد أحدهما حركةً زيد، والآخر سكونه - لأن كلاً منهما في نفسه أمرٌ ممكن، وكذا تعلقُ الإرادة بكلِّ منهما (٢)؛ إذ لا تضاد بين الإرادتين، بل بين

= «شرح النسفية» للسعيد (ص ٥٢ - ٥٣)، «تهذيب شرح السنوسية» لفودة (ص ١٠٧)، «كبرى اليقينيات الكونية» للبوطي (ص ١١٢)، وانظر: «إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي» (ص ١٥٢ - ١٥٦)، «الفرق الإسلامية» (ص ٢٧٦) - كلاهما للمغربي -، «الأمدي وآراؤه الكلامية» للدكتور حسن الشافعي (ص ٣١٠ - ٣١٣).

وانظر من كتب المعتزلة: «شرح الأصول الخمسة» (ص ٢٧٨ - ٢٨٣، ٢٨٥)، «المحيط بالتكليف» (ص ٢١٧) وما بعدها، «تنزيه القرآن عن المطاعن» (ص ٢٦٠) - كلها للقاضي عبد الجبار المعتزلي -، «المعالم الدينية» ليحيى بن حمزة الزيدي المعتزلي (ص ٨٧ - ٨٨).

(١) انظر: «استخراج الجدل من القرآن الكريم» لعبد الرحمن نجم (ص ٨٣).

(٢) في النسخ الهندية هنا زيادة: «في نفسه»، ولا داعي لها.

المرادين<sup>(١)</sup> - وحينئذٍ: إما أن يحصل الأمران، فيجتمع الضدان، أو لا، فيلزم عجز أحدهما، وهو أمارَةُ الحدوث والإمكان؛ لما فيه من شائبة الاحتياج؛ فالتعدُّد مستلزمٌ لإمكان التمانع، المستلزم للمحال، فيكون محالاً.

وهذا<sup>(٢)</sup> تفصيلٌ ما يُقالُ: إن أحدهما إن لم يَقْدِرِ على مخالفة الآخر، لزم عجزه، وإن قدر، لزم عجز الآخر. وبما ذكرنا يندفع ما يُقالُ:

- إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع<sup>(٣)</sup>.
- أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال<sup>(٤)</sup>.

(١) أي: لا تدافع بين الإرادتين، بل التدافع بين المرادين، وهما: الحركة والسكون، وفيه دفعٌ لما يُقالُ: إنه يحتملُ أن يكون اجتماعُ الإرادتين محالاً، وحاصلُ الدفع: أنَّ الممتنع هو اجتماع المرادين، أما اجتماعُ الإرادتين فأمرٌ ممكنٌ في نفسه. انظر: «النبراس» (ص ١٥٦).

(٢) في النسخ الهندية بدون الواو.

(٣) ودفعه بقوله: «لأمكن بينهما تمانع»، وذلك لأنَّ جوازَ الاتفاق لا يُنافي إمكانَ التمانع، والبرهانُ يتم بمجرد إمكان التمانع، بدون الحاجة إلى إثبات وقوعه. «النبراس» (ص ١٥٧ - ١٥٨).

ومن الملاحظ: أنَّ التفتازانيَّ قد اتكأ في جعل الملازمة بين التعدد والفساد عادية، ومن ثمَّ جعل دليل التمانع إقناعياً: اتكأ في ذلك على جواز الاتفاق بين الأرباب، وعليه: فما ذكره هنا ليس فيه دفعاً للإشكال من جذوره، ولذلك كرَّ التفتازانيُّ على هذا الدليل بجعله إقناعياً ظنياً، كما سيأتي.

(٤) المحالُّ هنا هو العجز أو اجتماع الضدين، ودفعه: بقوله: «لأنَّ كلاً منهما في نفسه أمرٌ ممكن». «النبراس» (ص ١٥٨).

• أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين؛ كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً...»<sup>(١)(٢)</sup>.

ودليل التمانع يقوم على افتراضه بين الأرباب لو وجدوا، حيث يكون بعضهم مانعاً لبعض من إنفاذ أمره، وتنفيذ مراده. ويُقرر المتكلمون فرض هذا التمانع على وجهين، بحسب جهة التمانع وموجبه<sup>(٣)</sup>:

١ - فباعتبار توارد القدر (أو القادرين) على المحل الواحد: يُقررون امتناع وجود إلهين قادرين، نسبة المقدورات إليهما سواء، بأن ذلك يستلزم أحد أمرين كلاهما ممتنع بالاتفاق:

الأول: كون المقدور المعين يوجد من قادرين مستقلين بإيجاده، وهذا على فرض وقوعه بهما، وهذا ممتنع.

الثاني: الترجيح بلا مرجح، إذا فرضنا وقوعه بأحدهما، وهذا ممتنع أيضاً؛ لأن نسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين تكون على السوية؛ إذ المقتضي للقادرية: ذات الإله، وللمقدورية: الإمكان.

٢ - وباعتبار تعاند الإرادات وتضاربها حول المحل الواحد

(١) ودفعه بقوله: «لا تضاداً بين الإرادتين»، فلا يكون اجتماعهما محالاً، وهذا بخلاف إرادة الواحد الحركة والسكون؛ فإنه اجتماع الإرادتين بين المتضادين، فيكون محالاً. «النبراس» (ص ١٥٨).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٧).

(٣) انظر: «روح المعاني» للآلوسي (١٧ - ٢٦)، «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» للعريفي (ص ٣١٣ - ٣١٤).

يقررون الدليل بأنه: إذا أراد أحد الإلهين شيئاً: فإما أن يمكن الآخر إرادةً ضده، أو يمتنع، وكلاهما محال.

أما الأول: فلاستلزامه اجتماع الضدين، إن فرض وقوع مراد كل منهما.

وأما الثاني: فلاستلزامه عجز الإله المفروض فيه كمال القدرة، حيث عجز عن مضادة الإله الآخر، مع كونها ممكنة في نفسها.

وكلام التفتازاني في شرح النسفية هو بالاعتبار الثاني، بينما ذكر في (المقاصد) وشرحه هذا الدليل على كلا الاعتبارين<sup>(١)</sup>.



(١) انظر: «شرح المقاصد» (٤/٣٤ - ٣٧).

## المطلب الثاني

### خطأ التفتازاني وغيره من المتكلمين في جعل دليل التمانع لتوحيد الربوبية فقط

يزعم المتكلمون من الأشاعرة والماتريدية أن دليل التمانع هو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] بناءً على زعمهم أن (الإله) هو (الرب الخالق)، وأن المراد بالآلهة في هذه الآية هم الخالقون.

وقد تبعم التفتازاني على ذلك، فحمل هذه الآية الكريمة على برهان التمانع.

والصحيح أن برهان التمانع صحيح في نفسه، وحجة قطعية، كما سيأتي، ولكن حمل هذه الآية الكريمة عليه خطأ لا يتفق مع سياق الآية<sup>(١)</sup>.

ذلك: أن الآية جاءت في سياق الرد على المشركين الذين كانوا يعبدون مع الله تعالى آلهة أخرى، فقد قال تعالى في الآية التي قبلها: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ

(١) انظر: «الماتريدية» للدكتور شمس الدين السلفي (٣/١٩٥ - ١٩٧)، «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» للدكتور سعود العريفي (ص ٣٢٧ - ٣٢٩).

وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسِخِرُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾ أَمِ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ ﴿٢١﴾ لَوْ كَانَ فِيهِمَا . . . ﴿[الأنبياء: ١٩ - ٢٢]﴾، كما أنها أتبعَت بما يؤكِّدُ أنَّ الرَّدَّ موجَّهٌ بالدرجة الأولى إلى عبادة هذه الآلهة من دون الله تعالى، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ إِلَهًا قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٤].

فوصفُ الآلهة بأنها مُتَّخَذَةٌ من دون الله تعالى: يدلُّ على أنهم لم يكونوا يعبدونها اعتقادًا منهم بأنها متصفة بالربوبية، شريكةً لله تعالى في الخلق والملك والتدبير، وإنما كانوا يتخذونها وسائطٍ وشفعاءً عند الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣].

ورغم وضوح السياق في دلالة الآية على هذا المعنى: نجدُ عامة المتكلمين لا يبالون بدلالة السياق، ويقفون بدلالة الآية عند إثبات الوحدانية في الربوبية، وفيه تفريط ظاهرٌ في التوحيد الذي بُعثت من أجله الرسل، وأنزلت لبيانه الكتب.

وقد بيَّن شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - خطأ هذا الاعتقاد في عددٍ من كتبه<sup>(١)</sup>، وأوضح أنَّ الآية جاءت لتقرير توحيد الألوهية والعبادة، لا توحيد الربوبية، كما أشار إلى سبب هذا الخطأ، ومما قاله في ذلك:

«وكثيرٌ من أهل النظر يزعمون أنَّ دليلَ التمانع هو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ لاعتقادهم أنَّ توحيد الربوبية الذي قرروه: هو توحيد الإلهية الذي بيَّنه القرآن، ودعت إليه

(١) انظر - مثلاً -: «شرح الأصبهانية» (١/١٠٤) وما بعدها.

الرسل، وليس الأمر كذلك، بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل، ونزلت به الكتب: هو توحيد الإلهية، المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له؛ فإن المشركين من العرب كانوا يُقرّون بتوحيد الربوبية، وأنّ الله خالق السماوات والأرض واحد، كما أخبر عنهم تعالى بقوله: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٥) [لقمان: ٢٥] . . . (١).

وبمثله قال الإمام ابن أبي العز الحنفي (٢).

وقال - رحمه الله تعالى - أيضًا:

«هذه الآية ليس المقصود بها ما يقوله من يقوله من أهل الكلام، من ذكر دليل التمانع الدالّ على وحدانية الربّ تعالى؛ فإنّ التمانع يمنع وجود المفعول، لا يُوجبُ فسادَه بعد وجوده، وذلك يُذكرُ في الأسبابِ والبداياتِ التي تجري مجرى العِللِ الفاعلات، والثاني يُذكرُ في الحُكْمِ والنهائياتِ التي تُذكرُ في العِللِ التي هي الغايات، كما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٥)، فقدم الغاية المقصودة على الوسيلة الموصلة» (٣).

والأمر في هذا واضح؛ إذ أنّ التمانع يدلُّ على صانع واحد، أمّا الآية: فهي دالّة على أنه لو وُجدَ أكثر من إله يُعبد: لحدث الفساد (٤).

(١) «شرح الأصبهانية» (١/١٠٤ - ١٠٥).

(٢) انظر: «شرح العقيدة الطحاوية» له (١/٢٨ - ٢٩).

(٣) «اقتضاء الصراط المستقيم» (٢/٣٨٨).

(٤) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٢٢).



ففي الآية «بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى؛ لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته، من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبودٌ غيره لفسدنا من هذه الجهة؛ فإنه - سبحانه - هو المعبودُ المحبوبُ لذاته، كما أنه هو الربُّ الخالقُ بمشيئته...»<sup>(١)</sup>.

**والخلاصة:** أن الآية جاءت لتقرير توحيد الألوهية، المتضمن لتوحيد الربوبية، وفيها استدلالٌ بعدم فساد السماوات والأرض على أنه ليس فيهما آلهة يستحقون العبادة غير الله تعالى.

وعليه، فجزمُ التفتازاني - رحمه الله تعالى - بأن دليل التمانع في الربوبية هو المرادُ من هذه الآية: فيه قصور؛ لأن «هنالك فرقٌ كبير بين مطلوب الآية ومطلوب دليل التمانع:

فمطلوب الآية: هو إثبات توحيد الإلهية بفساد العالم لو وُجد من يستحقُّ العبادة مع الله أحدٌ غير الله تعالى.

بينما مطلوب دليل التمانع: هو إثبات توحيد الربوبية بفساد العالم لو وُجد خالقٌ آخر للعالم.

فالفرق بين المطلوبين فرقٌ شاسع، فكيف يصحُّ القول بأن مطلوب الآية هو مطلوب دليل التمانع؟»<sup>(٢)</sup>.

وهذا من تقصير المتكلمين عن بلوغ الغاية التي قصد إليها

(١) «منهاج السنة النبوية» (٣/٣١٤).

(٢) «الماتريدية دراسةً وتقويماً» للدكتور أحمد بن عوض الله الحربي (ص٢١٢).

القرآن؛ فإنَّ صحَّةَ دليل التمانع شيء، وكونه هو مدلول الآية والمراد منها شيء آخر، ولا يلزم من كونه صحيحًا في نفسه: أن يكون هو مراد الله تعالى من كلامه، فما كلُّ كلام صحيح يُفسَّرُ به القرآن لأدنى مناسبة، بل العبرة بمدلول ألفاظ القرآن نفسها، وما تحتمله من المعاني، وما لا تحتمله، وبسياق الآيات، مما يبيِّن المراد منها، وما سيقت لتقريره<sup>(١)</sup>.

وقد اعترف بعضُ شُراح (شرح العقائد) للتفتازاني بالمذهب الصحيح هنا، وهو عصامُ الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفراييني (ت ٩٤٥هـ)، حيث قال: «وفيه: أنَّ المشركين لم يتوهَّموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود، بل في المعبودية، إلَّا أن يُقال: إنَّ من يعبُدُ غيره تعالى نُزِّلَ منزلةً من اعتقدَ وجوبَ وجودِ غيره، وإلَّا فلا يعبدُه.

والأولى: أن المراد بالوحدة في الآية: الوحدة في استحقاق العبادة»<sup>(٢)</sup>.

وقد تبينَ بما سبق أنَّ حملَ الآية المذكورة على دليل التمانع لا يصح بوجه.

ومن الجدير بالذكر هنا:

أنَّ هناك آيةً أخرى هي أصرح في تأدية مراد المتكلمين،

(١) «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» للتعريف (ص ٣١٨).

(٢) «حاشية العصام» على شرح العقائد - ضمن «مجموع الحواشي البهية» - (٢/٢/١٤٣)، وانظر: «حاشية الكفوي على حاشية العصام» - مجموع الحواشي البهية (٢/٢/١٤٣).

وأقربُ إلى ما ذكروه، من آية (الأنبياء) السابقة، وهي قوله تعالى:

﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ  
بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (٩١)

[المؤمنون: ٩١].

وقد تضمّنت هذه الآية الكريمة أصرح الأدلة العقلية القرآنية على توحيد الربوبية؛ إذ بُني امتناع تعدد الآلهة فيها على اتصافها جميعاً بصفات الربوبية، التي من أظهرها الخلق، والقدرة، والعلو على كل شيء، مما يدلُّ صراحةً على أن المراد بـ(الإله) فيها (الربُّ).

ولهذا لم يحصل خلافٌ بين مفسري السلف والخلف على دلالتها على هذا المطلب... وكثيرٌ من المفسرين يُفسّرونها بدليل التمانع، ويجعلونها مفصلةً لآية الأنبياء، ومبيّنةً لمقتضى الفساد المذكور فيها<sup>(١)</sup>.

ويُربي ابنُ تيمية على هذا التقريرٍ لدليل الآية، ويبين أن في هذه الآية برهانين يقينيين على امتناع تعدد الأرباب.

وقد لخصه تلميذه الإمام ابن القيم، فقال - في هذه الآية -:

«فتأمل هذا البرهانَ الباهرَ بهذا اللفظِ الوجيزِ البين؛ فإنَّ الإلهَ الحقَّ لا بدَّ أن يكون خالقاً فاعلاً يوصلُ إلى عابده النفع، ويدفعُ عنه الضر، فلو كان معه - سبحانه - إلهٌ: لكان له خلق وفعلٌ، وحينئذٍ: فلا يرضى بشركة الإله الآخر معه، بل إن قَدِرَ على قهره وتفرّده

(١) انظر: «المحرر الوجيز» لابن عطية (٤/١٥٤)، «تفسير ابن كثير» (٣/٢٦٤).

بالإلهية دونه: فعل، وإن لم يقدر على ذلك: انفردَ بخلقه، وذهبَ به، كما ينفردُ ملوكُ الدنيا عن بعضهم بعضاً بممالكهم إذا لم يقدر المنفردُ على قهر الآخر والعلوِّ عليه.

فلا بدّ من أحدٍ ثلاثة أمور:

• إمّا أن يذهبَ كلُّ إلهٍ بخلقه وسلطانه.

• وإمّا أن يعلوَّ بعضهم على بعض.

• وإمّا أن يكونَ كلُّهم تحت قهرِ إلهٍ واحد، ومَلِكٍ واحد،

يتصرّف فيهم، ولا يتصرّفون فيه، ويمتنع من حكمهم عليه، ولا يمتنعون من حكمه عليهم، فيكون وحده هو الإلهُ الحق، وهم العبيد المربوبون المقهورون.

وانتظامُ أمرِ العالمِ العلويِّ والسُّفلي، وارتباطُ بعضه ببعض، وجريانه على نظامٍ محكّم لا يختلف ولا يفسد: من أدلّ دليلٍ على أنّ مدبره واحد، لا إلهَ غيره<sup>(١)</sup>.

وبمثلته قال الإمامُ ابنُ أبي العز الحنفي - رحمه الله تعالى -<sup>(٢)</sup>.

ومع وضوح هذه الدلالة في هذه الآية على التمانع: فمن الخطأ مبادرة المتكلمين إلى الاستشهادِ بآية (الأنبياء) السابقة عند استدلالهم بالتمانع على الوحدانية، دون أن يُبادروا إلى هذه الآية، مع أنها صريحةٌ في الدلالة على مرادهم.

وكثيرٌ منهم يكتفي بذكر آية الأنبياء في حديثه عن التمانع، وربما ذكرَ بعضهم - كما فعلَ ذلك التفازاني - معها آية (المؤمنون)

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٢/٤٦٣ - ٤٦٤).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» له (١/٣٩).

على أنّ فيها تفصيلاً وبيانا لمقتضى الفساد المذكور فيها .  
 وكان الأولى بهم: الانصراف مباشرة إلى آية (المؤمنون)،  
 حيث صرّحت بذكر التمانع في الربوبية، قبل الالتفات - في هذا  
 الصدد - إلى آية الأنبياء<sup>(١)</sup> .

\*\* \* \*\*

(١) انظر: «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ٣٣٠ - ٣٣١).

## المطلب الثالث

### صحة دليل التمانع، وخطأ تضعيف التفتازاني له

وفيه مقامان :

المقام الأول: بيان صحة دليل التمانع، وخطأ تضعيف التفتازاني له.

المقام الثاني: موقف العلماء من تضعيف التفتازاني له.

\*\*\* \*\*

### المقام الأول

#### بيان صحة دليل التمانع، وخطأ تضعيف التفتازاني له

إنّ دليل التمانع دليلٌ صحيح، وبرهانٌ يقيني، وحجةٌ قطعية، موصلٌ إلى المطلوبِ في إثباتِ وحدانيةِ الله تعالى في ربوبيته.

قال شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - ردًّا على من يقدر في هذا البرهان:

«الذي ذكره النُّظارُ عن المتكلمين، الذي سمّوه دليلَ التمانع: برهانٌ تام على مقصودهم، وهو امتناعُ صدورِ العالمِ عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيدُ الربوبية، والقرآنُ يُبيِّنُ توحيدَ الإلهية وتوحيدَ

الربوبية... وليس الأمر كما ظنه هؤلاء<sup>(١)</sup>، بل هو برهانٌ صحيحٌ عقلي، كما قدره فحولُ النظار<sup>(٢)</sup>.

وقال - أيضًا -: «والمشهورُ عند النظار إثباتُ هذا (أي: الوجدانية في الربوبية) بدليل التمانع، وهو دليلٌ صحيحٌ في نفسه، لكن من المتأخرين من لم يفهم وجهَ تقريره؛ كالأمدي وغيره، فزيّفوه»<sup>(٣)</sup>.

وقد تقدمَ أنّ دليلَ التمانع أشهرُ أدلة المتكلمين في إثبات توحيد الربوبية، وأنه يكادُ يكون هو الوحيد لديهم لإثبات الوجدانية في الربوبية، وقد ذكره أكثر المتكلمين عند حديثهم عن هذا التوحيد، كما سبق في بداية هذا المطلب.

ومع هذه الأهمية لهذا الدليل: أقدمَ بعضُ المتكلمين - وهم قلة - على القدح في قطعِيّة هذا الدليل، ولم يتورّع التفتازانيُّ أن يُقدّم على هذا الخطأ الجسيم، ومن أبرزهم - قبل التفتازانيّ -:

١ - أبو هاشم المعتزلي:

وقد نقلَ أبو المعين النسفي اعتراضه وردَّ عليه، وسيأتي طرفٌ من كلامه في المقام الثاني - إن شاء الله تعالى -.

٢ - أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ):

أشادَ بهذا الدليل في بعض كتبه<sup>(٤)</sup>، ولكنه قرّرَ في (إلجام

(١) يشير إلى ابن رشد وغيره ممن يقدح في دلالة هذا البرهان.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٩/٣٥٤ - ٣٥٥).

(٣) «شرح الأصبهانية» (١/١٠٣).

(٤) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» له (ص ١٠٨).

العوام)<sup>(١)</sup> أنه من قبيل الخطابييات التي تفيد التصديق ببادئ الرأي وسابق الفهم، إن لم يكن الباطن مشحوناً بالتعصب، وبرزوخ اعتقادٍ على خلاف مقتضى الدليل، وسيأتي نصّه في المقام الثاني من المطلب الثاني - إن شاء الله تعالى - .

### ٣ - سيف الدين الآمدي:

ضعّف هذا الدليل في كتابه (غاية المرام) لاحتمال الاتفاق بين الأرباب - تماماً كما فعله التفتازاني - حيث قال فيه: إنّ عامّة المتكلمين سلكوا في إثبات التوحيد مسلكين ضعيفين، ثم ذكرهما وبين ضعفهما<sup>(٢)</sup>، ثم ذكر مسلكاً ثالثاً ذكر أنه هو الصواب، ودافع عنه<sup>(٣)</sup>.

لكنه في كتابه (أبكار الأفكار) وضع هذا المسلك المصوّب والمسلّكين الضعيفين ضمن سبعة مسالك حكم عليها - كلّها - بالضعف، ونقدها<sup>(٤)</sup>، ثم قال: «وعلى هذا: فإن كانت الطرق العقلية الدالة على الوحدانية مضطربة غير يقينية: فالأقرب في الدلالة إنما هو الدلالة السمعية على ما ذهب إليه حذاق المعتزلة، وذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ووجه الاحتجاج به: أنه أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الآلهة ولا فساد، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم»<sup>(٥)</sup>.

(١) (ص ١١٣ - ١١٤).

(٢) انظر: «غاية المرام» (ص ١٥١ - ١٥٣).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٣ - ١٥٥).

(٤) انظر: «أبكار الأفكار» (٢/٩٣ - ١٠٦).

(٥) «أبكار الأفكار» (٢/١٠٦ - ١٠٧).



٤ - شمس الدين السمرقندي (توفي بعد ٦٩٠هـ):

قال: «الصحيفةُ الثانية: في وحدانيةِ الله تعالى، والبرهانُ على هذا المطلوب عسير<sup>(١)</sup>، وليس في كتب القوم ما يُعتدُّ به»<sup>(٢)</sup>.  
ثم قال: «وقد سَنَحَ لنا برهانٌ حسن، وهو أن نقول...»، ثم ذكره.

وما ذكره يحومُ حول دليل التركيب، وهو أضعفُ من دليل التمانع، بل لا مناسبةً بينه وبين دليل التمانع في القوة، وهذا يدلُّ على إفلاس هؤلاء فيما يختصُّ بأهمِّ المطالب العالية، والسببُ في ذلك هو ارتماؤهم إلى موائد الملاحظة بحثاً عن التوحيد!!.

وقد ضعَّفَ التفتازانيُّ دليلَ التمانع قائلاً:

«واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] حجةٌ إقناعيَّةٌ، والملازمةُ عاديَّةٌ، على ما هو اللائقُ بالخطابيات؛ فإن العادةَ جاريةٌ بوجود التمانع والتغالبِ عند تعدُّد

(١) هذا كلامٌ خطير للغاية، ويبعثُ على التدبر في حال هؤلاء المتكلمين، الذي يدعون أنهم أهلُ الحذق والذكاء: كيف أنهم لم يستطيعوا أن يُبرهنوا على توحيد الربوبية بدلائلهم، مع أنَّ أبا جهلٍ وأبا لهبٍ وأبي بن خلف وغيرهم من صناديد المشركين: قد تبرهنَ وتأكَّد عندهم وحدانيةُ الله ﷻ في ربوبيته، وليس عجزُ المتكلمين من إثبات الوجدانية - كما يصرح به السمرقندي هنا - لنقصٍ في قدراتهم العقلية، ولا ذكائهم، وإنما العلةُ - لو كانوا يعقلون - في المسالك والدلائل التي التزموها، وظنوها علمًا، وهي جهل، وظنوها حقًا، وهي باطل، وظنوها نورًا، وهي ظلماتٌ بعضها فوق بعض!

(٢) «الصحائف الإلهية» له (ص ٣١٠).

الحاكم، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وإلا، فإن أريد الفساد بالفعل؛ أي: خروجهما عن هذا النظام المشاهد: فمجرد التعدد لا يستلزمه؛ لجواز الاتفاق على هذا النظام، وإن أريد إمكان الفساد، فلا دليل على انتفاء، بل النصوص شاهدة بطي السماوات، ورفع هذا النظام، فيكون ممكناً لا محالة.

لا يُقال: الملازمة قطعية، والمراد بفسادهما: عدم تكوّنهما، بمعنى: أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمنع في الأفعال كلّها، فلا يكون أحدهما صانعاً، فلم يوجد مصنوع؛ لأننا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع.

على أنه يراد<sup>(١)</sup> منع الملازمة إن أريد عدم التكوّن بالفعل<sup>(٢)</sup>، ومنع انتفاء اللازم<sup>(٣)</sup>، إن أريد بالإمكان<sup>(٤)</sup>.

(١) في «النبراس» زيادة (عليه).

(٢) لجواز الاتفاق؛ فإن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه. «النبراس» (ص ١٦١).

(٣) أي: انتفاء إمكان عدم التكون. «النبراس» (ص ١٦١).

(٤) وذلك لشهادة النصوص على انتفاء تكونهما عند زوال الدنيا، كما ذكر قبل قليل.

والحاصل: أنك إن أردت: لو كانت آلهة لم يوجد المصنوعات: فلا نسلم الملازمة؛ لجواز الاتفاق، وإن أردت: لو كان آلهة لأمكن أن لا يوجد المصنوعات: فلا نسلم أن هذا الإمكان منتفٍ؛ فإن عدم وجودها ممكن، بل واقع عند الحشر. «النبراس» (ص ١٦١).

فإن قيل: مقتضى كلمة (لو): أن انتفاء الثاني<sup>(١)</sup> في الماضي بسبب انتفاء الأول<sup>(٢)</sup>؛ فلا يفيد إلا الدلالة على انتفاء الفساد في الزمان الماضي، بسبب انتفاء التعدد<sup>(٣)</sup>.

قلنا: نعم، بحسب أصل اللغة، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط<sup>(٤)</sup>، من غير دلالة على تعيين زمان<sup>(٥)</sup>، كما في قولنا: لو كان العالم قديماً لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل، وقد يشتهر على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر، فيقع الخبط<sup>(٦)</sup>.

وقد أكد التفتازاني كون الآية المذكورة حجة إقناعية ظنية في عدد من كتبه، من ذلك ما قاله في (المطوّل) - تعليقا على تمثيل القزويني بهذه الآية لما يُسمّى بالمذهب الكلامي -:

«وفي التمثيل بالآية ردُّ على الجاحظ، حيث زعم أن المذهب الكلامي ليس في القرآن، وكأنه أراد بذلك ما يكون برهاناً، وهو

(١) وهو: الفساد.

(٢) وهو: عدم التعدد.

(٣) حاصل السؤال: أنّ الآية ليست على تركيب الحجج، فلا يصح قولكم: إنها حجة إقناعية، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّ كلمة (لو) تدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد، وثانيهما: أنّ (لو) تختص بالزمان الماضي، والمقصود انتفاء الآلهة في كل زمان. «النبراس» (ص ١٦٢).

(٤) فاندفع بذلك الاعتراض الأول.

(٥) فاندفع الاعتراض الثاني. «النبراس» (ص ١٦٢).

(٦) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٧ - ٢٨).

القياسُ المؤلَّفُ من المقدمات اليقينية القطعية، التي لا تحتملُ النقيضَ بوجه ما، والآيةُ ليست كذلك؛ لأنَّ تعددَ الآلهة ليس بقطعيّ الاستلزامِ للفساد، وإنما هو من المشهوراتِ الصادقة<sup>(١)</sup>.

وقال في (مختصر المعاني): «وهذه الملازمة من المشهورات التي يُكتفى بها في الخطابيات، دون القطعيّاتِ المعتبرة في البرهانيات»<sup>(٢)</sup>.

وصرَّح في (المقاصد)<sup>(٣)</sup> أن فيه ضعفاً.

١ - وخلاصةُ قبح التفتازانيّ في دليل التمانع:

أنَّ مجردَ التعدّد لا يستلزمُ الفسادَ بالفعل؛ لجواز الاتفاقِ بين

(١) «المطوّل في شرح تلخيص المفتاح» (ص ٦٦٧).

(٢) «مختصر المعاني» (ص ٤٧٣).

تنبية: ذكر التفتازانيّ في كتابه «شرح المقاصد» رأيين في معنى الفساد، دون أن يقوي أحدهما، حيث قال فيه (٣٦/٤ - ٣٧): «وهذا البرهان يُسمّى برهان التمانع، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فإن أريدَ بالفسادِ عدمُ التكوّن: فتقريره: أنه لو تعدد الإله لم تتكون السماء والأرض؛ لأنّ تكونهما إمّا بمجموع القدرتين، أو بكلّ منهما، أو بأحدهما، والكلُّ باطل، أمّا الأول: فلأنّ من شأن الإله كمالُ القدرة، وأمّا الآخرون: فلما مرّ.

وإن أريدَ بالفسادِ الخروجُ عمّا هما عليه من النظام: فتقريره: أنه لو تعدد الإله: لكان بينهما التنازعُ والتغالب، وتميّز صنع كلِّ عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي، فلم يحصل بين أجزاء العالمِ هذا الالتئام، الذي باعتباره صارَ الكلُّ بمنزلة شخصٍ واحد، ويختل النظامُ الذي به بقاء الأنواع وترتّب الآثار».

(٣) (١٠٥/٤).

الإلهين على هذا النظام المشهود، أي: بالاشتراك، أو بتفويض أحدهما إلى الآخر، فلا يستلزم التعدد التمانع بالفعل، بل يكون التمانع ممكنًا، وكونه ممكنًا لا يستلزم وقوع التمانع حتمًا، بل قد يقع، وقد لا يقع، بل يتفقان على إيجادهما.

وأن الملازمة بين التعدد والفساد عادية، وليست عقلية، والتي تكون الملازمة فيها قطعية، فالتعدّد - إذا - مظنة الفساد، ولكن لا يمكن القطع بحصوله لوجود الاحتمال المذكور.

٢ - وهذا الاحتمال الذي لأجله أنزل التفتازاني هذا الدليل من القطعية والبرهانية إلى درجة الإقناعية الظنية: لم يكن من الاحتمالات التي انفرد التفتازاني بعلمه، بل أثير قبله أيضًا، وتتلخّص مواقف المتكلمين - قبل التفتازاني - إزاء هذا الاحتمال في ثلاثة مواقف:

**الموقف الأول:** عدم ذكره لعدم المبالاة به، ولوضوح بطلانه.

وهذا موقف أوائل أئمة المتكلمين، حيث إنهم لم يكونوا يُبالون به، فلم يكونوا يذكرونه؛ لأنهم «علموا أنّ وجوب اتفاقهما في الإرادة يستلزم عجز كل منهما، كما أنّ تمانعهما يستلزم عجز كل منهما، فمنهم من أعرض عن ذكر هذا التقرير؛ لأنّ مقصوده أن يُبين أنّ فرض اثنين يقتضي عجز كل منهما، فإذا قيل: إنّ أحدهما لا يمكنه مخالفة الآخر: كان ذلك أظهر في عجزه»<sup>(١)</sup>.

**الموقف الثاني:** ذكره مع بيان بطلانه:

(١) «منهاج السنّة النبوية» لشيخ الإسلام (٣/٣٠٦).

وهذا موقف بعض المتأخرين؛ كالجويني، والشهرستاني، والرازي<sup>(١)</sup>، وغيرهم<sup>(٢)</sup>، حيث أوردوا ذلك الاحتمال، وردّوا عليه من طرقٍ عديدة.

**الموقف الثالث:** توهينُ دليل التمانع لأجل ذلك الاحتمال:

ومن أبرز من سلكه من أئمتهم - قبل التفتازانيّ - هو الأمدي<sup>(٣)</sup>.

**٣ - الردُّ على التفتازانيّ في هذا الموضوع:**

ستتلخّصُ الردودُ على التفتازانيّ - رحمه الله تعالى - في الأمور الآتية:

١ - أن مجردَ التعدد لا يستلزمُ الفساد؛ لاحتمال الاتفاقِ على هذا النظام.

٢ - أنّ الملازمة ليست عقلية قطعياً، بل هي عادية ظنية.

٣ - توضيح حول المرادِ بالفسادِ المذكورِ في الآية.

**أمّا الأمر الأول:**

فقد ردَّ شيخُ الإسلام وغيره على هذا الاحتمال الساقط، الذي اعتمدَ عليه التفتازانيّ في توهين هذا الدليل، وخلاصةُ الرد:

أنّ إمكانَ التمانع يستلزمُ التمانع بالفعل في كل مصنوع بطريق إرادة الإيجادِ بالاستقلال، وأن الملازمة ليست عادية ظنية، بل هي

(١) ذكرتُ المراجعَ فيما سبق قريباً في (ص ١٦٣٠ - ١٦٣١).

(٢) انظر: «أصول الدين» للبغدادي (ص ٨٥).

(٣) انظر ما تقدم قريباً في (ص ١٦٤٦).

قطعية، ويلزمُ التمانع لو وُجِدَ الإلهان، ولا يجوزُ اتفاهما؛ لِمَا يؤدي إلى القدرح في قدرة كلٍّ منهما.

وبيان ذلك: أنه مع تقدير اتفاق إرادتيهما: فإنه يمتنع أن يكون الفعل الواحد المعين - المتفق عليه بينهما - مفعولاً لهما معاً في الوقت نفسه، بل يجب أن يكون أحدهما منفرداً به دون الآخر، وحينئذٍ: يمتنع تعلق قدرة الآخر بهذا الفعل، لا لشيء إلا لكون قدرة الأول قد تعلقت به، مع كونه ممكناً في ذاته.

إذا تقرر هذا: علم أنه لا يتصور وقوع الاتفاق بينهما في الإرادة إلا على سبيل التداول في تنفيذ المراد:

- إمّا بالزمان، بأن يفعل هذا حيناً، وهذا حيناً.
- وإمّا بالمكان، بأن يعمل هذا بعضاً، وهذا بعضاً.
- وإمّا بالتفويض، بأن يفوض أحدهما إلى الآخر القيام بالعمل.

وحينئذٍ يكون هذا نقصاً في حق كل واحدٍ منهما، وهذا يُنافي الإلهية، حيث لم يقدر على الاستقلال عن الآخر. ولو فرض أن كلاهما قادرٌ على الاستقلال، ولكن لا يُمكنه منه وجود الآخر: كان هذا مثل العجزِ وأشد، حيث مُنع من مقدوره<sup>(١)</sup>.

وهناك وجهٌ آخر في الرد على من يوهن دليل التمانع لاحتمال الاتفاق: وهو أننا إذا سلمنا عدم التمانع - لاحتمال الاتفاق -: يلزم

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٩/٣٦٩)، «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص٣١٦).

محالٌ آخر، وهو التوارد<sup>(١)</sup>.

وسيايَ تقريرُه - بإيجاز - في نهاية هذا المبحث - إن شاء الله تعالى - .

### وأما الأمرُ الثاني :

وهو أنّ الملازمةَ عاديةً ظنيةً تستندُ إلى ما جرت به عادةُ الملوكِ من التغالب، وليست عقليةً قطعيةً :

فقد تضمّن الردُّ السابقُ على الردِّ عليه في هذا الأمر أيضًا، إلّا أنّ بعضهم - وهو ابنُ الهمام - خصَّ هذا الأمرَ بردًّا آخر، وخلاصتهُ : عدم التسليم بظنية كل الملازمات العادية، بل الأمرُ يختلفُ في ذلك نظرًا إلى قوة الربط في العادة .

فكونُ الملازمةَ عاديةً لا يقدحُ في قطعيتها؛ لأنّ هذه العادةُ مطردةٌ لا يُتصوّرُ فيها الانخراهُمُ البتة .

وردهُ طويل، وهو على وجهين، الوجهُ الأولُ خاصٌّ بالملّي، وهو المؤمن، والثاني يعمُّ الجميعَ من المسلمين والكفار .

أما الوجهُ الأولُ : فإنّ المسلمَ يلزمُه القطعُ بوقوعِ فسادِ هذا النظامِ على تقدير تعدد الإله؛ لأنّ المسلمَ قاطعٌ بأنّ الله تعالى قد أخبرَ بوقوعه مع التعدد، وما أخبرَ تعالى بوقوعه : فهو واقع

(١) وهذا أحدُ الجوابين اللذين أجابَ بهما التفازانيُّ على الاعتراضِ القائلِ باحتمال عدم حصول الاختلاف في التمانع لاحتمال الاتفاق، وهو الدليلُ السادسُ من الأدلة العشرة التي أوردَها - في شرح المقاصد - لإثبات توحيدهِ تعالى في وجوب الوجود لذاته .



لا محالة؛ لاستحالة الخُلفِ في خبره تعالى<sup>(١)</sup>.

وهذا الجوابُ مفحِّمٌ لِمَن يدَّعي الإسلام؛ إذ كيف يجوزُ للمسلم أن يشكَّ في وقوع شيءٍ أخبرَ الله تعالى عن وقوعه، بل أكَّده بـ(لام) التأكيدِ بقوله: ﴿لَفَسَدَتَا﴾، وقد أحسن ابن الهمام في هذا الجواب.

أمَّا الوجهُ الثاني: فهو عامٌّ للمسلم وغيره، وفيه وجهان، والثاني منهما:

أنَّ العلمَ بوقوع الفسادِ بتقدير التعدد تُوجِبُه العادةُ التي لم يُعلم انخراطها قط، فيحصلُ لنا بها العلمُ القطعيُّ بأنَّ الفسادَ سيقعُ على تقدير تعدد الآلهة، «لأنَّ العادةَ المستمرة التي لم يُعهدَ قط اختلالُها في مَلَكينِ مقتدرين في مدينةٍ واحدة: عدمُ الإقامة على موافقة كلِّ لآخر في كلِّ جليلٍ وحقير، بل تَأبَى نفسُ كلِّ منهما دوامَ الموافقة، وتطلبُ الانفرادَ بالمملكة والقهر للآخر، فكيف بالآلهين، والآلهُ يوصَفُ بأقصى غاياتِ التكبر، كيف لا تطلبُ نفسُه الانفرادَ بالملك والعلوُّ على الآخر، كما أخبر الله - سبحانه - بقوله: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، هذا أمرٌ إذا تَوَمَّلَ لا تكادُ النفسُ تخطر نقيضه أصلاً، فضلاً عن إخطارِ فرضِ النقيض، مع الجزمِ بأنَّ الواقع هو الطرفُ الآخر، وعلى هذا التقدير هو علمٌ يقينيُّ لا تردَّد فيه بوجه»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: «المسامرة» لابن الهمام، مع شرحه «المسامرة» لابن أبي شريف (ص ٤٩).

(٢) «المسامرة» لابن الهمام مع شرحه «المسامرة» لابن أبي شريف (ص ٤٩ - ٥٢)، وقد دمجت الشرح مع الأصل تجنباً للإطالة.

وكلامُ ابن الهمام وجيهٌ وقوي لا يحتاجُ إلى تعليق.

### الأمر الثالث: توضيح حول «الفساد» المذكور في الآية:

أما الفسادُ في الآية: فقد اختلفَ العلماءُ في المرادِ بفسادِ السماوات والأرضِ على أقوال، وهي:

١ - أنه فسادُ أهلِ السماوات والأرض: وهذا ما ذكره الفراء وابنُ جرير<sup>(١)</sup>.

٢ - أنه الفسادُ الناشئُ عن عبادة غيرِ الله تعالى، وهو ما يُقابلُ الصلاحَ الناشئَ عن توحيدِ الله بالألوهية، فهو فسادٌ معنوي، وهذا ما ذكره شيخُ الإسلامِ وانتصرَ له<sup>(٢)</sup>، وكذلك تلميذه الإمامُ ابنُ القيم<sup>(٣)</sup>.

٣ - أنه اختلالُ نظامِ العالمِ وخرابُه، فهو فسادٌ مادي، وهذا قولٌ أكثر من تعرّضَ لهذه الآية من المفسرين والمتكلمين<sup>(٤)</sup>، وهذا

(١) انظر: «معاني القرآن» للفراء (٢/٢٠٠)، «جامع البيان» لابن جرير (١٦/٢٤٦).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٩/٣٧٢ - ٣٧٧)، «منهاج السنّة» (٣/٣٣٠ - ٣٣٥).

(٣) انظر: «طريق الهجرتين» له (ص ٥٧)، وانظر: «الضوء المنير على التفسير» (٤/٢٣٨ - ٢٣٩).

(٤) انظر: «معالم التنزيل» للبغوي (٣/٢٤١)، «تفسير النسفي» (ص ٧١٣)، «تفسير البيضاوي» (ص ٤٢٨)، «تفسير ابن كثير» (٣/١٩٤)، «تفسير أبي السعود» (٦/٦١)، «فتح القدير» للشوكاني (٣/٤٠٢)، «تفسير السعدي» (ص ٥٢١)، «التحرير والتنوير» لابن عاشور (١٧/٣٧)، «حدايق الروح والريحان في روابي علوم القرآن» لمحمد الأمين الهروي الشافعي (١٨/٣٥).

هو الذي جَزَمَ به التفتازانيُّ فيما تقدَّم من كلامه، وجزَمَ به في عددٍ من كتبه<sup>(١)</sup>، وهو أحدُ الاحتمالين اللذين ذكرهما في (شرح المقاصد)<sup>(٢)</sup>.

٤ - أنه عدمُ تكوُّنِ السماوات والأرض من الأصل، وهذا هو الاحتمالُ الثاني الذي ذكره التفتازانيُّ في (شرح المقاصد)<sup>(٣)</sup>، ورجَّحه آخرون<sup>(٤)</sup>.

والقولُ الأخيرُ أضعفُ الأقوال؛ لأنَّ ظاهرَ الآيةِ يرُدُّه؛ فإنَّ الآيةَ على فرض التمانع بعد وجود السماوات والأرض، وأنه لو كان فيهما - وهما موجودتان - آلهةٌ سواه: لفسدتا، فهذا الفسادُ بعد وجودهما، فلا يصحُّ أبداً - لا لغةً ولا شرعاً - تسميةُ عدم الوجود فساداً<sup>(٥)</sup>.

= وانظر من كتب الكلام: «أبكار الأفكار» للآمدي (١١١/٢).

(١) انظر: «المطوَّل شرح تلخيص مفتاح العلوم» (ص ٦٦٧)، «مختصر المعاني» (ص ٤٧٣).

(٢) (٣٧/٤).

(٣) (٣٧/٤).

(٤) منهم: البيجوري في «تحفة المريد» (ص ٣٦ - ٣٧)، والدكتور عبد الله علي الملا في «التفتازاني وآراؤه في الإلهيات: عرض ونقد» (٢/٨٢٢ - ٨٢٣) متابعاً منه لأحد قولي التفتازانيِّ، ولكنه قد أحسنَ في تقرير دليل التمانع، وردَّ على التفتازانيِّ في توهينه لهذا الدليل.

(٥) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٩/٣٤١، ٣٧١)، «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٤٠)، «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ٣٣٢).

ويبدو أنّ الذي أُلجأ من ذهب إلى هذا القول: أنّ دليل التمانع قائمٌ - في أحد وجهيه - على عدم تكوينهما ووجودهما، وبما أنهم يرون أنّ الآية وردت لتقرير دليل التمانع في الربوبية: اضطروا إلى تأويل الفساد فيها بعدم التكون والوجود، وهو تأويلٌ متكلفٌ - كما سبق -<sup>(١)</sup>.

أمّا القولان الأولان: فهما بمعنى واحد، بدليل أنّ ابن جرير صرّح في تقرير معنى الآية بذكر العبادة، وأنّ المراد من الآية هو تقريرٌ توحيد الألوهية، قال:

«لو كان في السماوات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى الله الذي هو خالق الأشياء، وله العبادة والألوهة، التي لا تصلح إلاّ له: ﴿لَفَسَدَتْنَا﴾، يقول: لفسد أهل السماوات والأرض»<sup>(٢)</sup>.

وبعد التعمق في الآراء السابقة في معنى الفساد: يمكن أن نقرر أنّ الاختلاف في معنى الفساد في الآية يرجع إلى الاختلاف في تفسير (الآلهة) المذكورة في الآية:

فمن رأى أنّ المراد بالإله هو المعبود، وأنّ الآية جاءت لتقرير توحيد الألوهية: ذهب إلى أنّ الفساد معنوي، وهذا ما ذهب إليه أصحاب القولين الأولين.

وأما من رأى أنّ (الإله) هنا بمعنى (الرب)، وأنّ الآية جاءت

(١) انظر: «منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» لخالد بن عبد اللطيف (١/٣٧٠).

(٢) «جامع البيان» (١٦/٢٤٦).

لتقرير الوجدانية في الربوبية: ذهب إلى أن الفساد مادي، وهو خروج السماوات والأرض من هذا النظام المتسق المنسجم المؤتلف المشهود، أو عدم التكون بالفعل.

وجميع من ذهب إلى القول الثالث والرابع: هم ممن يرى الاستدلال بالآية على دليل التمانع المبني على توحيد الربوبية.

ومما يؤكّد هذا التوجيه: أن شيخ الإسلام - وهو أحد من يرى أن المراد بالفساد في الآية هو الفساد المعنوي - أكّد مرارًا أن دليل التمانع صحيح في نفسه، ولكنه ليس مدلول الآية، وصرّح بأن المراد بالفساد في دليل التمانع هو فساد السماوات والأرض، بمعنى خروجهما عن هذا النظام المشاهد، ومما قاله في ذلك:

«ووجه بيان لزوم الفساد: أنه إذا قُدِّرَ مُدَبَّران: ما تقدم من أنه يمتنع أن يكونا غير متكافئين؛ لكون المقهور مربوبًا لا ربًّا، وإذ كانا متكافئين امتنع التدبيرُ منهما، لا على سبيل الاتفاق، ولا على سبيل الاختلاف، فيفسدُ العالمُ بعدم التدبير، لا على سبيل الاستقلال، ولا على سبيل الاشتراك.

وهذا من جهة امتناع الربوبية لاثنين، ويلزم من امتناعهما امتناع الإلهية؛ فإن ما لا يفعل شيئًا: لا يصلح أن يكون ربًّا يُعبد، ولم يأمر الله أن يُعبد، ولهذا بيّن الله امتناع الإلهية لغيره: تارةً ببيان أنه ليس بخالق، وتارةً أنه لم يأمر بذلك...»<sup>(١)</sup>.

ومما يؤيد ما ذكرته في رأي شيخ الإسلام: أنه قال قبل النصّ

(١) «منهاج السنّة النبوية» (٣/ ٣٣٣ - ٣٣٤).

السابق متحدّثاً عن ضرورة إثبات الألوهية والربوبية له ﷺ:

«والواجبُ إثباتُ الأمرين: أنه - سبحانه - ربُّ كل شيء، وإلهُ كل شيء، فإذا كانت الحركاتُ الإرادية لا تقومُ إلّا بمرادٍ لذاته، وبدون ذلك يفسد، ولا يجوز أن يكون مرادًا لذاته إلّا الله، كما لا يكون موجودًا بذاته إلّا الله: عَلِمَ أنه لو كان فيهما آلهةٌ إلّا الله لَفَسَدَتَا.

وهذه الآيةُ فيها بيانٌ أنه لا إلهَ إلّا الله، وأنه لو كان فيهما آلهةٌ غيره لَفَسَدَتَا، وتلك الآيةُ قال فيها: ﴿إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

ثم قال: «ووجهُ بيان لزوم الفساد...»<sup>(١)</sup>، وقد تقدم ذكره.

فاتضح من هذا أنّ الفسادَ الذي تحدّث عنه شيخُ الإسلام في النص السابق هو الفسادُ المبنيُّ على دليل التمانع المأخوذ من آية (المؤمنون) المذكورة، وسيأتي التفصيلُ فيه.

وبهذا يتضح أنّه لا إشكالَ في نصِّ شيخ الإسلام المذكور، كما استشكله بعضُ الباحثين<sup>(٢)</sup>، فالصحيحُ: أنّ معنى الفساد عند شيخ الإسلام يختلف باختلاف تقرير الدليل كما سبق.

(١) «منهاج السُّنة النبوية» (٣/٣٣٣).

(٢) وهو: الشيخ الدكتور سعود بن عبد العزيز العريفي في كتابه النافع «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» (ص ٣٣٥)، حيث استشكل إرادة شيخ الإسلام بالفساد الماديّ في هذا النص، مع أنه قد قرر - وبالغ في ذلك - أنّ المراد بالفساد في الآية هو الفسادُ المعنوي، وهذا الإشكالُ يزولُ على التفصيل الذي ذكرته في المتن، والله تعالى أعلم بالصواب.

ومما تحسن الإشارة إليه هنا: أن توهينَ التفتازانيّ لدليل التمانع نابعٌ من انحيازه إلى الفلاسفة في أخصّ أوصاف الإله، فقد صرّح أنّ ذلك هو وجوبُ الوجود - كما سيأتي -، وإذا كان التفتازانيّ قد ذكرَ دليلَ التمانع للاستدلالِ به على الوجدانية في الربوبية تبعًا للمتكلمين: فإنه قد صرّحَ بظنية دليل التمانع ليُضيفَ قرينةً أخرى من قرائن تأثره بالفلاسفة، فما دام أنه مستغنٍ عن هذا الدليل: فلا غرابة في أن يُوهنه ويحكمَ عليه بالظنية.

ومما يزيد الأمرَ وضوحًا: أنه في (المقاصد) وشرحه أدرجَ دليلَ التمانع ضمن الأدلة التي ذكرها لإثبات وحدانية واجب الوجود، وقد بدأها بأدلة الفلاسفة المعروفة، التي تدورُ حول الاستدلالِ بنفي التركيب على الوجدانية ونفي الكثرة، وهي ثلاثة، ثم عرّجَ على دليل التوارد والتمانع، وضمّنَ كلامه ما يفيد ظنية هذا الدليل؛ وما ذلك إلا لأنّ الأدلة البرهانية عنده هي الأدلة الثلاثة الأولى، التي ذكرها تبعًا للفلاسفة.

أمّا الأدلة الأخرى التي ذكرها بعد أدلة الفلاسفة، والتي بدأها بقوله: «شروع في طرق المتكلمين» - ومنها دليلُ التمانع -: فلا يعدو الأمرُ فيها من شيءٍ من مجارة المتكلمين، وإلا: فليس من المقبول دمجُ أدلة الفلاسفة التي يذكرونها لإثبات وحدانية واجب الوجود، مع أدلة المتكلمين التي يذكرونها لإثبات وحدانية الصانع والخالق.

وأكثرُ ما ذكرته من الاضطرابِ الذي وقعَ فيه التفتازانيّ في هذه القضية، وخصوصًا في الخلطِ بين أدلة الفلاسفة وأدلة المتكلمين في

الوحدانية: قد ورثه ممن قبله؛ كالرازي، والآمدي، والإيجي، والذين هم أئمة علم الكلام في مرحلة اختلاطه الكامل بالفلسفة، حيث إنّ التميّز الذي كنا نلمسه بين الفلاسفة والمتكلمين في أخص وصف الإله: قد بدأ في التميع، لينتهي الأمر إلى ترجيح كفة الفلاسفة، مع بقاء الغموض في المواقف، فاختلط الصفّ بذلك، وصعب علينا تمييز المواقف في هذه المرحلة في آحاد الموضوعات، والله تعالى أعلم بالصواب.

## المقام الثاني

### موقف العلماء من تضييق التفتازانيّ لدليل التمانع

كان لموقف التفتازانيّ المذكور من دليل التمانع أصداء واسعة في صفوف من جاء بعده، فقد خالفه كثيرون، وردّوا عليه، إمّا تلميحاً، أو تصريحاً، بل وصل الأمر فيه إلى أن كفره بعضهم، وكتب رسالةً مستقلةً في هذا الموضوع، بينما دافع عنه بعضهم.

فممن خالفه وردّ عليه: أشهرُ شراح كتابه (شرح العقائد النسفية) أحمد موسى الخيالي (ت ٨٦٠هـ)<sup>(١)</sup>، والملا علي القاري (ت ١٠١٤)<sup>(٢)</sup>، والشيخ محمود آلوسي (ت ١٢٧٠هـ)<sup>(٣)</sup>،

(١) انظر: «حاشيته على شرح العقائد النسفية» (ص ٦٩).

(٢) انظر: «شرح كتاب الفقه الأكبر» له (ص ٢٣ - ٢٤).

(٣) انظر: «روح المعاني» (٢٧/١٧)، قال: «وإياك أن تقتنع بجعلها حجةً إقناعية، كما ذهب إليه كثير؛ فإنّ هذا المطلب الجليل أجلُّ من أن يُكتفى فيه بالإقناعيات المبنية على الشهرة والعادة».



والشيخ العلامة صديق حسن خان (ت ١٣٠٧هـ)<sup>(١)</sup>، والشيخ جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)<sup>(٢)</sup>، وعبد العزيز الفريهاري الهندي (ت بعد ١٣٣٩هـ)<sup>(٣)</sup>، وسلامة القضاء المصري (ت ١٣٧٦هـ)<sup>(٤)</sup>، وغيرهم<sup>(٥)</sup>.

ومن أبرز من ردَّ عليه في ذلك اثنان، هما: السيوطي، والكرمانبي.

قال السيوطي في ذلك:

(١) انظر: «بغية الرائد شرح العقائد» (ص ١٢) - بالفارسية -، قال ما معناه - كما في ترجمة الأخ الشيخ محمد هشام للكتاب (ص ١٣) -: «وسعدُ الدين التفتازانيُّ شارحُ «العقائد» بعد إيراده لهذه الآية وتقرير برهانها قال: (هذه الآية حجة إقناعية)؛ يعني: تفيد الظنَّ لا اليقين.

وهذه كلمة يكاد يخرج قائلها من الإسلام... والآية حجة قطعية، وما قرره في دفع حجية الآية مبنيٌّ على شفا جرف هار».

(٢) انظر: «محاسن التأويل» (٧/١٩٤).

(٣) انظر: «النبراس» (ص ١٦١).

(٤) انظر: «فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان» له (ص ٨٥ - ٩١)، يقول في (ص ٨٥) منه: «فصل في الوجدانية، وأنَّ دليلَ القرآن عليها برهانِيٌّ لا خطابِيٌّ»، وبعد التفصيل فيه قال في (ص ٩١): «وبما سلف من التقرير تعلم: أنَّ هذا الدليلَ القرآنيَّ على الوجدانية برهانِيٌّ تام، لا خطابِيٌّ إقناعي، وهو الذي عليه المحققون من فرسان المعقول، والمدققين في فهم المنقول، حتى شتَّعوا على العلامة سعد الدين التفتازاني في قوله بأنه خطابِيٌّ».

(٥) انظر: «تصحیح العقائد حاشية شرح العقائد» للشيخ أمين الله البشاورى (ص ٦٠ - ٦١)، «المدرسة السلفية وموقفها من المنطق وعلم الكلام» للدكتور محمد نصار (ص ٤٨٨).

«تنبيه: يشهد لصحة ما أشار إليه الشافعي<sup>(١)</sup> ما ذكره بعض أئمة المعقولات عند قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، حيث قال: هذا دليل إقناعي.

وذلك لأنه رام تخريجه على قواعد الاستدلال المنطقي، والقرآن ورد على مذهب العرب واصطلاحهم في الاحتجاج، وقد أطبق أئمة البلاغة على إيراد هذه الآية في النوع البديعي المسمى عند المتأخرين بـ(المذهب الكلامي)، وبالاحتجاج النظري، وأطبق العرب الذين نزل عليهم القرآن، فمن بعدهم من المسلمين: على أن هذه الآية من أعظم الأدلة على الوحدانية، فإذا استحيا الإنسان من الله: لم يقل فيها مثل هذا الكلام.

وليس غرضي بهذا: الحط على الرجل المذكور، لكن بيان أن المنطق لا يجزئ إلى خير، وأن من لاحظته كان بعيداً عن إدراك المقاصد الشرعية؛ فإن بينه وبين الشرعيات منافرة...»<sup>(٢)</sup>.

والسيوطي يرد بكلامه السابق على التفازاني دون ذكر اسمه، ومما لا يدع مجالاً للشك في أنه هو المراد بالرد المذكور: أن السيوطي استطرد فذكر كلاماً مستشنعاً آخر بدأه بقوله - بعد النص السابق مباشرة -: «ونظير ذلك: ما وقع للرجل المذكور أيضاً...»<sup>(٣)</sup>.

(١) يشير إلى قول الشافعي: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركيهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»، وقد أورده السيوطي في «صون المنطق» (ص ١٥).

(٢) «صون المنطق والكلام» (ص ٢٠).

(٣) تكملة كلام السيوطي: «ونظير ذلك ما وقع للرجل المذكور أيضاً عند قوله =

وذلك الكلام المشار إليه قد قاله التفتازاني في بعض كتبه<sup>(١)</sup>.

إلا أن أخطر المواقف في الردّ على التفتازاني في هذه المسألة: هو ما وقفه أحد أعيان القرن التاسع: افتخار الدين عبد اللطيف بن محمد بن أبي الفتح الكرمانبي، حيث ألف رسالة في برهان التمانع، أثبت فيها قطعيتها، وكفّر التفتازاني فيها لظنه فيه، وزعمه أنه إقناعي خطابي، وأن الملازمة عادية.

واحتجّ الكرمانبي المذكور بأن الإمام المعروف عند الماتريدية أبا المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ) قد كفّر أبا هاشم المعتزلي لظنه في ذلك الدليل نفسه.

وقد ذكر زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي (ت ٨٧٩هـ) أن الكرمانبي أوقفه على رسالته تلك، ثم ذكر ابن قطلوبغا أنه قد بلغ خبر تلك الرسالة إلى شيخه علاء الدين محمد بن محمد البخاري

= تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ﴾ الآية، قال: «سألوا عن الهلال: لم يبدو دقيقتاً، ثم يتزايد حتى يمتلئ، فأجيبوا ببيان حكمة ذلك، وعدّل عن جواب ما سألوا عنه؛ لأنهم ليسوا ممن يطلعون على دقائق الهيئة بسهولة».

ثم ردّ عليه السيوطي من أربعة أوجه، ثم قال (ص ٢١): «والذي جرّأ صاحب هذه المقالة عليها وعلى مثليها: الانهماك في العلوم الفلسفية، والإعجاب بالدقائق العقلية، حتى ظنّ أنه لا يسهّل إلا عليه وعلى نظرائه، واستبعد أن يصل إليها أحد بسهولة، حتى الصحابة، فإننا لله وإنا إليه راجعون».

(١) المنقول عن السيوطي في الهامش الذي قبله: قاله التفتازاني بنصه في كتابه «المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم» (ص ٢٩٥).

(ت ٨٤١هـ) - تلميذ التفتازاني - فكتب جواباً عن رسالة الكرمانى المذكور.

وقد أوردَ أكثرَ رسالة البخاري الكمالُ ابنُ أبي شريف في «المسامرة»<sup>(١)</sup>، كما أوردَها كلُّها زينُ الدين ابنُ قطلوبغا في شرح المسامرة<sup>(٢)</sup>، أمّا رسالة الكرمانى: فقد أشار المذكوران إلى خلاصة مضمونها، ولم يذكرنا نصّها.

وقد اعتمدَ ابنُ أبي شريف على كلام البخاريّ في الدفاع عن التفتازانيّ، أمّا ابنُ قطلوبغا: فقد قال بعد انتهائه من سرد رسالة البخاري: «واعلم أنّه ليس في هذه العبارة التي نَمَّقَهَا، والمقدمات التي حقَّقَهَا: ما يدفَعُ الذي ذكره أبو المعين على ما لا يخفى على العالمين...»<sup>(٣)</sup>.

ثم نقدَ بعض ما وردَ فيها.

ولإكمال الفائدة: رأيتُ أن أذكرَ بعض ما وردَ في كلام أبي المعين النسفيّ في تكفير أبي هاشم، ثم أذكرَ خلاصة رأي الكرمانى في التفتازاني، ثم أذكرَ خلاصة جواب علاء الدين البخاريّ عن رسالة الكرمانى، ثم أختتم الموضوع بنقد بعض ما جاء في دفاع البخاريّ عن التفتازانيّ، وكلُّ ذلك له صلةٌ قويةٌ بهذا الموضوع.

(١) (ص ٥٣ - ٥٨).

(٢) (ص ٥٥ - ٦٠).

(٣) انظر: «شرح المسامرة» له (ص ٦١).

## ١ - قال أبو المعين النسفي وهو يتحدثُ عن برهان التمانع:

«وأوائلُ المعتزلة... التزموا العَجَزَ عن إثباتِ الوجدانيةِ بهذه الطرق التي علّمَ الله تعالى نبيّه، وأمينه على وحيه... وتمسّكوا بطرقٍ ضعيفةٍ لا طائلَ تحتها، ولا إمكانَ للتعويلِ عليها... (ثم ذكرَ بعضَ هذه الطرق ونقدها)...

فلما انتهت نوبةُ رئاسةِ المعتزلةِ إلى أبي هاشم، ورأى<sup>(١)</sup> تَعَدَّرَ إثباتِ الوجدانيةِ بالدلائلِ العقليةِ على أصولهم الفاسدة، وتخيّرَ سلفه في ذلك، فزعمَ أن لا دلالةَ في العقلِ على وجدانيةِ الصانع، وإنما عرفنا أن الصانعَ واحدٌ بدلالةِ السمعِ دون العقل<sup>(٢)</sup>، ولو خُلينا وعقولنا: لَجَوَزنا أن يكون للعالمِ صانعان وأكثر، واشتغلَ بالاعتراضِ على دلالةِ التمانع التي هي أشهرُ دلالاتِ أهلِ التوحيد...

قيلَ له: إنَّ أولَ ما يلزمُك باعتراضك هذا: تخطئةُ الله تعالى في تعليمه رسوله المبعوثَ لدعوةٍ من اعتقدَ مع الله إلهاً آخر، ودان

(١) كذا في المصدر بالواو، وهذا لا ينسجم مع قوله الآتي: «فزعم»، والأنسبُ بدونها.

(٢) قال شيخُ الإسلام في «شرح الأصبهانية» (١/٨٨): «ومما ينبغي أن يُعلَمَ أن كثيراً من متأخري النظار اضطربوا في معرفة التوحيدِ وأدلتِهِ العقلية، حتى ظنَّ منهم طائفةٌ أنه لا يقومُ عليه دليلٌ عقلي، وأخذَ هذا عنهم بعضُ النفاة، ولَمَّا ذكرَ ذلك تكلمَ الناسُ في تكفيره».

وكأنه - رحمه الله تعالى - يُشير إلى قضية أبي هاشم، والله تعالى أعلم، وقد سبقَ تصريحُ الأمدي بأنه لا يقومُ على التوحيدِ دليلٌ عقلي، وأنَّ المعوّلَ عليه في ذلك هو الدليلُ السمعي، انظر ما تقدم في (ص١٦٤٦).

بإثبات الشريك له دلائل الوجدانية واستحالة ألوهية من سواه من الأصنام والأوثان؛ إذ ما علم من الدليل فاسدٌ معترضٌ لا دلالة فيه على ما استدلَّ به عليه؛ إذ هو دليلٌ عقلي، ولا دلالة في العقل عليه، وليس في ثبوت العجزِ دلالةٌ بطلانِ الألوهية.

فكان ما أثبتَه الله في القرآن، وعلمَه رسوله من دلائل التوحيد، وإبطالِ ألوهية من سواه ليُحاجَّ به من أعرَضَ عنه، وعانده: فاسدًا معترضًا.

ومَن جَوَّزَ على الله هذا: فقد نسبه إلى الجهلِ أو السفه؛ لأنه تعالى إن لم يعلم بفسادِ هذا الدليل فهو جاهلٌ، وإن علم بفساده، ومع ذلك علمَه رسوله ﷺ ليُحاجَّ به من خالفه في التوحيد وتمسك بالشرك: فهذا منه سفه.

ومَن وصفَ الله تعالى بالجهلِ أو السفه: فقد كفرَ به من ساعته...

ولعلَّ مرادَ هذا الملحدِ إبطالُ الوجدانية، وإفسادُ القولِ بالرسالة، ورفعُ الشرائعِ بأسرها، وهدمُ قواعد الدين من أصلها...

ثم العجبُ أنه مع هذه العقيدة: يُلقَّبُ نفسه بأهل العدل والتوحيد، وهذا هو آية الوقاحة، وقلَّة الحياء في الدين، وأعجبُ من هذا كله: أنه لم يُعَدِّم من يتبعه على هذا الرأي البادي عوارُه، الظاهر فسادُه، الهادم لقواعد الدين، المؤيِّد لأقاويل الملحدين، ويرضى به إمامًا يعتمدُ عليه، ويُلقِي مقاليدَ أمورِ دينه إليه...

ثم يُقال له: أليس أن الله قال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ

إِلَهُ بِمَا خَلَقَ ﴿[الأنبياء: ٢٢]... ولا شك أن علو البعض على البعض، وفساد السماوات والأرض، غير متصور مع الاتفاق في الإرادة، فلو كان الاختلاف فيها غير متصور لكان الله تعالى معلماً رسوله ﷺ أن يُحاجَّ المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلاً، وكذا بتعليمه إياه محاجة الكفرة بالدليل العقلي - مع أنه لا دلالة فيه على ذلك - كان سفيهاً جاهلاً .

ومن نسب الله تعالى إلى شيء من ذلك: كان ممن لا يخفى كفره على أحد، ولوجب على أقرب الناس إليه إبانة رأسه عن جسده، وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين<sup>(١)</sup> .

وكلام أبي المعين جيد قوي في الرد على أبي هاشم، كما أنه جيد في الرد على من يفرط في أدلة القرآن عمومًا، وهو ينسحب على أبي المعين نفسه، وعلى كل المتكلمين؛ لأن هذه الظاهرة والسمة عامة فيهم، وإلا، فما الحاجة إلى دليل الأعراض، ذلك الدليل الطويل المعقد، والفاقد في النهاية، وكذلك ما الحاجة إلى دليل التركيب، الذي يبدأ بالإجمال والتليس، وينتهي بتجريد الإله من كل صفات الكمال، ويجعله مجرد فكرة ذهنية بعيدة عن الواقع، كل ذلك مع وجود الأدلة المتنوعة، السهلة، الصحيحة، في القرآن؟! .

## ٢ - خلاصة رأي الكرمانبي في التفتازاني :

لا شك أن أكثر ما ذكره أبو المعين النسفي فيه رد قوي على

(١) «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/ ٨٥ - ٨٨) .

كل من سلك مسلك أبي هاشم في توهين دليل التمانع، ولذلك رأى الكرمانبي أن كلام أبي المعين كله ينسحب على التفتازاني لأنه لا يختلف مع أبي هاشم في هذا الموضوع.

ومما لا شك فيه أن التكفير غير وارد هنا في هذه القضية، وإذا استثنينا قضية التكفير: فرأي الكرمانبي فيه من الوجاهة ما لا يخفى.

### ٣ - خلاصة جواب علاء الدين البخاري عن رسالة الكرمانبي:

رسالة علاء الدين البخاري في الدفاع عن التفتازاني تحتاج إلى إفرادها بالمناقشة؛ لأنها تمثل نمطاً من أنماط عقليات هؤلاء المتكلمين في الخوض في دين الله بالهوى، ولكنني أشير هنا إلى أبرز ما جاء فيها:

(١) ذكر في بداية الرسالة أن الغزالي ذكر أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية، التي يُعالج بها مرض القلب، والطبيب إذا لم يكن حاذقاً، مستعملاً للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها: كان فساده أكثر من إصلاحه.

وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد للكل على وتيرة واحدة، بل يُستعمل الدليل حسب الشخص المعالج على النحو التالي:

○ فالجافي الغليظ، الضعيف العقل، المصر على الباطل: لا تنفع معه الحجّة والبرهان، وإنما ينفع معه السيف والسنان.

○ والمشارك الذي فيه نوع ذكاء: ينبغي أن يتلطف معه بما أمكن من الكلام المُقنع؛ لقصور عقله عن الأدلة البرهانية، علماً بأن



الغالب على الخلق هو القصور والجهل، وبراهين العقول ربما تضرهم، كما تضر رياح الورد الجعل.

○ وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي: فتجب معه المحاجة بالدليل العقلي البرهاني.

وبما أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع يشمل الكافة، من العامة والخاصة: اشتمل القرآن الكريم على الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية التي ألفوها، وحسبوا أنها قطعية، كما أنه يشتمل بطريق الإشارة على الأدلة القطعية التي لا يعقلها إلا العالمون، وقليل ما هم.

(٢) وأما آية ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾: ففيها

دلالتان:

الأولى من طريق العبارة: وهي الإشارة إلى فساد السماوات والأرض بخروجهما عن النظام المحسوس على فرض التعدد، وهذا إقناعي ظني لإمكان الاتفاق على هذا النظام.

الثانية من طريق الإشارة: وهي إشارة إلى دليل التمانع المعروف عند المتكلمين، المستلزم لكون مقدور بين مقدورين، ولعجزهما أو عجز أحدهما، وهذا يقيني، ولا يعنيه التفتازاني بحكمه المذكور، والحكم بظنية أحد هذين الدليلين لا يستلزم الحكم بظنية الدليل الآخر.

(٣) قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّلْهُمْ بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] يؤيد ما سبق، فكيف يكون القول باشمال القرآن على الدليل الخطابي النافع للعامة، الكافي

لإلزامهم: كفرًا في الدين، بل وكيف يكون تسمية الدليل الخطابي يقينياً - وهو ليس كذلك - نصرَةً للدين؟

(٤) إذا كيف يجوز تكفير «الراسخ النحرير، المبين لأدلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ما عليه في نفس الأمر، من كونها برهانياً وخطابياً على ما هو الواجب، نصحاً في الدين وإرشاداً لضعفاء المتعلمين، وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد للإسلام والمسلمين، الحاسم لمدرجة طعن الطاعنين: قطعاً لمادة الشر عن ضعفاء المسلمين، بل يجب الدعاء بدوام بقاء أمثاله لإرشاد العالمين».

(٥) والعجب من أمثال أبي المعين النسفي مع جلالته، كيف خفي عليه اشتمال القرآن على أصناف الأدلة بحسب عقول المخاطبين؟! .

#### ٤ - الرد على علاء الدين البخاري:

ارتكَب علاء الدين البخاري في رسالته الدفاعية أخطاءً جسيمة لا يحسنُ السكوتُ عليها، وقد ردَّ ابنُ قطلوبغا الحنفيُّ على بعض ما جاء في رسالته ردًا موجزًا جيدًا<sup>(١)</sup>، وفيما يلي نقدُ ما أخطأ في رسالته المذكورة:

أولاً: أن القول بكفاية الدليل الإقناعي للعامة خطأ، بل فيه - لو وقع - مدرجة لرد القاصرين، وطعن الطاعنين؛ لأنَّ ضعيف العقل، القاصرَ الفهم، إذا خوطب بما ليس قطعياً في الحقيقة، بل

(١) انظر شرحه على «المسائرة» (ص ٦٠ - ٦١).

هو إقناعي: فمن المحتمل أن يقتنع به، ولكن إذا لقي الذكي، وأورد عليه ما فيه من الشبهة، فربما ارتدَّ بذلك، وصارَ وسيلةً للطعن، لكنه لم يقع؛ لأنه خلاف ما أمرَ به في الآية التي ذكرها.

ثانيًا: وأمّا الآية: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾: فقد ذهبَ علماء الدين البخاريُّ في تفسيرها إلى نحو تفسير المتفلسفة لها، حيث يدعون أنها تشير إلى أصناف الناس، وإلى أصناف الأدلة المناسبة لهم، على النحو الذي أشير إليه هنا، من جدلي، أو إقناعي، أو برهاني.

وممن فسّره بهذا التفسير الفلسفي هو الغزاليُّ في كتابه (القسطاس المستقيم)<sup>(١)</sup>، الذي يزعمُ فيه أنّ الموازين العقلية القرآنية عبارةٌ عن الأشكال الخمسة المعروفة في المنطق اليوناني، وهذا التفسير لهذه الآية مردودٌ قطعاً، وقد بيّن ابنُ قطلوبغا المراد من الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، كما أنّ شيخ الإسلام له وقفةٌ طويلةٌ في ردِّ هذا الزعم، وبيّن أنّ حملَ (الحكمة)، و(الموعظة الحسنة)، و(الجدال بالتي أحسن) الواردة في هذه الآية على البرهاني، والخطابي، والجدلي، المعروف في المنطق اليوناني: باطلٌ ليس عليه دليل، مبيّنًا المعنى الصحيح لها<sup>(٢)</sup>، وختَمَ كلامه بقوله:

(١) ؟؟؟

(٢) انظر: «الرد على المنطقيين» (ص ٤٣٨ - ٤٦٩)، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلّة» (٤/١٢٧٦)، «مدارج السالكين» (١/٤٤٥)، «الضوء المنير على التفسير» (٤/٨٠ - ٨١).

«وسبب ذلك: أن القرآن أمرٌ عظيم باهر، لم يعرفوا قدره، ولا درّوا ما فيه من العلم والحكمة، وأرادوا أن يُشبهوا به كلام قوم: كفار اليهود والنصارى أقلّ ضللاً منهم في معرفة الله، ومعرفة أنبيائه، وكتبه، وأمره ونهيه، ووعدّه ووعدّه، ولو شبهه مُشبه القرآن بالتوراة والإنجيل لظَهَرَ خطؤه غاية الظهور، والجميعُ كلامُ الله، فكيف بكلام هؤلاء الجهال الملاحدة؟!»<sup>(١)</sup>.

ثالثاً: إنّ سيرة الرسول ﷺ محفوظةٌ بنقل الثقات، وليس فيها ما أشار إليه البخاريّ من التقسيم المذكور للناس وللأدلة.

رابعاً: أمّا زعمه بأنّ دليل التمانع نوعان، أحدهما ظني، وهو الذي حكّم عليه التفتازاني بالظنية، وهو الذي يكون باعتبار تعاند الإيرادات حول المحل الواحد، والثاني يقيني، وهو الذي يكون باعتبار توارّد القُدَرِ على المحل الواحد - وهو المعروف بدليل التمانع عند المتكلمين -: فهذا عجيب منه؛ إذ ليس في الآية دلالتان على ما قال، وهذا لم يسبقه فيه أحدٌ - حسب علمي القاصر -، وهذا يدلُّ على عدم استيعابه للقضية أو تجاهله فيها.

والصحيح: أنّ كلا الاعتبارين يُشكّلان دليلاً واحداً، وكلاهما مستنبطان عند المتكلمين من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فهما يُعتبران دليلاً واحداً، هو دليل التمانع، وإن كان بعضهم يقتصر - أحياناً - على أحد الاعتبارين.

وكان المتقدمون يُدرجون برهان التوارّد ضمن برهان التمانع على شكل اعتراضٍ يُوردونه على برهان التمانع، مفاد الاعتراض:

(١) «الرد على المنطقيين» (ص ٤٦٩).

إمكان اتفاق الإرادتين على شيءٍ معيّن، دون أن يقع بينهما تمانعٌ في الإرادتين، فكان جوابُ الاعتراض هو بعينه برهانُ التوارد<sup>(١)</sup>، ولا نجد عند المتقدمين فصلَ الدليلين وجعلهما دليلين مستقلين، إذ كان جلُّ اهتمامهم في تقرير دليل التمانع، مع تضمينه برهان التوارد<sup>(٢)</sup>.

أما المتأخرون فقد جعلوهما برهانين مستقلين، ولعلَّ أولَ من فصلَ برهانَ التواردِ عن برهان التمانع، فجعله دليلاً مستقلاً: هو الرازي، وتبعه على ذلك المتأخرون.

لكن مما يقطع دابرَ إشكالِ علاء الدين البخاري:

١ - أنَّ التفتازانيَّ لَمَّا حَكَمَ على دلالة الآية بأنها إقناعيةٌ لكون الملازمة عادية، وبيّن دلالة الآية وشرحها: ضَمَّنَ ذلك البيانَ برهانَ التمانع على صورته المعروفة، ونصّه صريحاً بأنَّ المقصودَ من كلامه هو برهانُ التمانع<sup>(٣)</sup>.

٢ - كما يُردُّ عليه بأنَّ المتأخرين الذين فصلوا بين الدليلين: يخصون الاعتبارَ الأولَ باسم (التمانع)، كما فعله التفتازانيُّ نفسه في «شرح المقاصد»<sup>(٤)</sup>، وكذلك الرازيُّ في

(١) وهو أن ذلك يستلزم وقوع مقدورٍ واحدٍ تحت قدرتين مستقلتين بالإيجاد، انظر: «شرح المقاصد» (٣٧/٤).

(٢) انظر التفصيلَ في «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» للدكتور عبد الله علي الملا (٨١١/٢).

(٣) انظر: المصدر السابق (٨١٩/٢).

(٤) (٣٦ - ٣٥/٤)، قال بعد ذكره لهذا الدليل: «وهذا البرهانُ يُسمّى برهان التمانع، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى...»، أما دليل التوارد: فذكره قبل هذا الدليل.

«المطالب العالية»<sup>(١)</sup>، والآمدئي في «الأبكار»<sup>(٢)</sup>، ويسمون الاعتبار الذي خصّه علاء الدين البخاري باسم «دليل التمانع»: باسم «برهان التوارد»، كما صرّح به كثيرون<sup>(٣)</sup>.

وبقي أن أقول: إنه لا شك في اشتمال القرآن على أنواع الأدلة التي تناسب عقول الناس، وهذا من وجوه إعجازه، إلا أنها كلّها يقينية نظرًا إلى موادّها التي تألفت منها، فليس فيها ما هو ظني إقناعي، الذي حقيقته الكذب على غير الأذكياء لاستدراجهم إلى الحق، استغلالًا لسذاجتهم، وهذا هو مذهب الفلاسفة في الأنبياء ﷺ، وقد سبق الكلام فيه.

كما أنه لا شك في تفاوت الناس في فهم أدلة القرآن حسب قدراتهم العقلية، وحسب موقعهم من القرآن من حيث التعلم، والتدبر، وحسب توفيق الله تعالى لهم، إلا أن التقسيم الذي أشار إليه الغزالي وتبعه البخاري لا يمتُّ إلى الصحة بشيء، ومن المعروف تقسيم الغزالي للناس إلى العوام وإلى الخواص، وأحكام كلٍّ منهم من حيث جواز تأويل النصوص له أو عدمه، وهذا كلّهُ مأخوذٌ من الفلاسفة، من تقسيم الناس إلى جمهورٍ وهم العوام، وإلى خواص<sup>(٤)</sup>.

(١) (١/٩١).

(٢) (٢/٩٧).

(٣) انظر: «حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية» (ص ٦٥).

(٤) وممن أفصح بهذا الجانب بالتفصيل من الفلاسفة: ابن رشد الحفيد، انظر: «فصل المقال» (ص ٥٥ - ٥٦)، «مناهج الأدلة» (ص ١٦٧) ومواضع أخرى من الكتابين المذكورين، وهذه الفكرة كانت من المرتكزات التي =

وعلى هذا الأساس أَلَفَ كتابَه «إلجام العوام عن علم الكلام»، كما حَامَ حوله في بعض كتبه المعروفة الأخرى<sup>(١)</sup>.

والنصُّ الذي ذكره علاء الدين البخاريُّ معزُّواً إلى الغزالي: هو في (الإلجام) المذكور، حيث إنَّ الغزاليَّ تساءلَ في آخر كتابه المذكورِ قائلاً:

«فإن قال قائلٌ: العاميُّ إذا مُنِعَ من البحثِ والنظر: لم يَعْرِفِ الدليلَ<sup>(٢)</sup>، ومَن لم يَعْرِفِ الدليلَ كان جاهلاً بالمدلول، وقد أمرَ الله

= انطلقَ منها ملاحظةُ إخوان الصفا، حيث زعموا أنَّ ظاهرَ الشريعة إنما يصلحُ للعامَّة، فهو دواءُ النفوس المريضة الضعيفة، أمَّا العقول القوية: فغذاؤها الحكمةُ العميقة، المستمدةُ من الفلسفة. انظر: الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات - من «رسائل إخوان الصفا» - (٥١١/٣)، «الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا» للدكتور مرفت عزت بالي (ص ١٣٦)، وانظر تفصيلاً جيداً في هذا الموضوع في «جناية التأويل الفاسد» للدكتور محمد أحمد لوح (ص ٤٥٨ - ٤٦٦)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٦٦٢/٢).

(١) انظر - مثلاً -: «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٨٤ - ٨٥).

(٢) من هنا يبدأ الانحراف؛ إذ ما هو «الدليل» الذي يُحرِّمُه العاميُّ بعد ما يُلجِمُ عن علم الكلام؟

ليس هناك أيُّ غموض في أنَّ الغزاليَّ يرى هذا الدليلَ محصوراً في ذلك الذي تُنتِجُه ما يسميها (البراهين)، التي تحتاجُ إلى معرفةٍ لشروطها، وكيفية ترتيبِ مقدماتها، واستنتاجِ النتائج منها، وكلُّ هذا إشعارٌ منه باستثارة المنطق اليونانيِّ - وقد صارَ جزءاً لا يتجزأ من علم الكلام - بالدليل، فمن لا يعرفه: لا يمكنه أن يُقيِمَ دليلاً برهانياً على شيء، ومن هنا كان حكمُه المعروف بأنَّ من لم يَعْرِفِ المنطقَ لا يوثقُ بعلمه، =

تعالى كافةً عباده بمعرفته، أي: بالإيمان به، والتصديق بوجوده أولاً، وبتقديسه عن سمات الحوادث ومشابهته غيره ثانياً، وبوحدانيته ثالثاً، وبصفاته... رابعاً، وهذه الأمور ليست ضرورية، فهي إذاً مطلوبة، وكلُّ علم مطلوبٍ فلا سبيلَ إلى اقتناصه وتحصيله إلا بشبكة الأدلة، والنظر في الأدلة، والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب، وكيفية انتاجها، وذلك لا يتم إلا بمعرفة شروط البراهين، وكيفية ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج<sup>(١)</sup>، وينجرُّ شيئاً فشيئاً إلى تمام علم البحث، واستيفاء علم الكلام<sup>(٢)</sup>، إلى آخر النظر في المعقولات، وكذلك يجبُ على العامي أن يُصدِّق الرسول ﷺ في كل ما جاء به... ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها، إلى آخر النظر في النبوات، وهو لبُّ علم الكلام؟!«<sup>(٣)</sup>.

ثم أجاب عن هذا التساؤل بقوله:

«قلنا: الواجبُ على الخلق الإيمانُ بهذه الأمور، والإيمانُ عبارةٌ عن تصديقٍ جازم لا تردُّدَ فيه، ولا يشعرُ صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه، وهذا التصديقُ الجازمُ يحصلُ على ست مراتب: الأولى، وهي أقصاها: ما يحصلُ بالبرهان المستقضي

= وأنه «معيار العلم»، كما سمى كتابه المؤلف في المنطق بذلك!!.

(١) لا يزال الغزالي متمادياً في انحرافه، يرسخُ حصرَ الدليل اليقيني فيما كان عن طريق الأقيسة المنطقية، ليمهد بذلك السبيلَ لحكمه الجائر الذي أصدره بكون التصديق الحاصل عنها هو أعلى أقسام التصديقات، الذي ليس فيه «مجال احتمال، وتمكُّن التباس» حسب تعبيره في كلامه الآتي.

(٢) والذي لولاه لَمَا تيسَّرَ الحصولُ على هذه الأدلة اليقينية - معاذ الله -!

(٣) «إلجام العوام عن علم الكلام» (ص ١١١).



المستوفي شروطه، المحرر أصوله ومقدماته درجةً درجةً، وكلمةً كلمةً<sup>(١)</sup>، حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكّن التباس.

وذلك هو الغاية القصوى، وربما يتفق ذلك في كل عصرٍ لواحد أو اثنين، ممن ينتهي إلى تلك الرتبة<sup>(٢)</sup>، وقد يخلو العصر عنه، ولو كانت النجاة مقصورةً على مثل تلك المعرفة: لقلّت النجاة، وقلّ الناجون.

الثانية: أن يحصل بالأدلة الوهميّة الكلامية<sup>(٣)</sup>، المبنية على

(١) يعني: في كتب الفلسفة والمنطق، ومن الطبيعي أن يكون العالم الذي يجهل تلك العلوم - ولو بلغ مرتبة الاجتهاد في علوم الكتاب والسنة، بل في كافة العلوم الإسلامية -: قاصراً عن هذه المرتبة العالية، ليخلو الميدان لتلاميذ أرسطو وابن سينا بحجة بلوغهم تلك الدرجة المطلوبة!.

(٢) يرى ابن رشد أنّ الغزاليّ نفسه لم يبلغ درجة أهل البرهان في الحكمة (الفلسفة)، وسبب ذلك - كما يقول ابن رشد - «أنه لم ينظر الرجل (الغزالي) إلّا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة» [انظر: «تهافت التهافت» (٢/٩٣٠)]، فإذا كانت الغاية القصوى لا يُدرّكها إلّا من وصل تلك المرتبة، ومن الواضح أنّ الصنعة التي تُرشح لهذه الدرجة هي صنعة أرسطو وتلاميذه: فحريّ بأن يكون أصحاب هذه الصنعة (المنطق) وهم الفلاسفة، أو الأقرب إليهم: هم الأحقّ بتلك الدرجة، فلا مجال للتردد - إذا - في تصديق ابن رشد في دعواه المذكورة، ليصير الغزاليّ في النهاية مشكوكاً في بلوغه تلك الدرجة، أو يصير خارج الحلبة فعلاً، رغم تأكيدات المتكررة بكونه من أهل البرهان. (انظر تلك التأكيدات في: مقدمة محقق «إلجام العوام» (ص٤٦)).

(٣) هذا من الأدلة على أنّ الغزاليّ يعدّ المتكلمين أنفسهم قاصرين عن مرتبة البرهان، كما صرح في «إلجام العوام» (ص٦٧) أنهم في حكم العوام، =

أمورٍ مسلمةٍ مصدِّقٍ بها لاشتهارها بين أكابر العلماء، وشناعة إنكارها، ونفرة النفوس عن إبداء المراءٍ فيها.

وهذا الجنسُ أيضًا يفيدُ في بعض الأمور وفي حقِّ بعض الناس تصديقًا جازمًا، بحيث لا يشعُرُ صاحبه بإمكان خلافه أصلًا.

**الثالثة:** أن يحصلَ التصديقُ بالأدلة الخطابية، أعني: القدرة التي جرت العادة باستعمالها في المحاورات والمخاطبات الجارية في العادات.

وذلك يُفيدُ في حق الأكثرين تصديقًا ببادئ الرأي، وسابق الفهم<sup>(١)</sup>، إن لم يكن الباطنُ مشحونًا بالتعصب، وبرسوخ اعتقادٍ على خلاف مقتضى الدليل، ولم يكن المستمعُ مشغوفًا بتكلف الممارسة والتشكُّك، ومنتجعًا بتحديق المجادلين في العقائد.

= إلا أنه يعتبر الأدلة الكلامية - التي لم يتردد في وسيمها بالوهمية -: أعلى درجة من الأدلة القرآنية.

وتبًا لهذا المقام الذي وصل إليه الغزالي، والذي كشف له انحطاط رتبة الأدلة القرآنية إلى المستوى الثالث!!.

(١) أي: قبل فحصها وتبين درجاتها من الإقناع الظني أو البرهان اليقيني. وقول الغزالي بعده: «إن لم يكن الباطنُ مشحونًا بالتعصب، وبرسوخ...»: كلام لا معنى له؛ إذ أنه ما دام أنّ الدليلَ نفسه ليس قطعياً، فإذا انكشف أمره لشخص متميز - مثل الغزالي أو التفازاني - مثلاً -: فبأي حجة يوصف ذلك الشخص بأن باطنه مشحون بالتعصب... وهذا الكلام من الغزالي بمثابة ذر الرماد على العيون لتهدئة من قد يعترض عليه في موقفه المشين من أدلة القرآن، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

## وأكثرُ أدلة القرآن من هذا الجنس .

فمن الدليلِ الظاهرِ المفيدِ للتصديق: قولهم: لا ينتظمُ تدبيرُ المنزلِ بمدبّرَيْن، فلو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدَتَا، فكلُّ قلبٍ باقٍ على الفطرة، غيرِ مشوّشٍ بمماراةِ المجادلين: يسبقُ من هذا الدليلِ إلى فهمه تصديقٌ جازمٌ بوحدانيةِ الخالق، لكن لو شوّشه مُجادلٌ، وقال: لم يبعد أن يكون العالمُ بين إلهين يتوافقان على التدبير ولا يختلفان، فإسماعُه هذا القدرَ يشوّشُ عليه تصديقَه، ثم ربما يعسرُ سَلُّ هذا السؤالِ ودفعُه في حق بعض الأفهامِ القاصرة، فيستولي الشكُّ، ويتعذّرُ الرفع... والدليلُ المستوفي هو الذي يُفيدُ التصديقَ بعد تمام الأسئلة وجوابها، بحيث لا يبقى للسؤال مجال، والتصديقُ يحصلُ قبل ذلك»<sup>(١)</sup>.

هذا نصُّ الغزالي، الذي استدلَّ به علاء الدين البخاريُّ لتبرير موقف التفتازانيِّ، وهو استدلالٌ على الباطلِ بالأبطل، وكلامُ الغزالي مما تمجّه أسماعُ المسلم الباقي على الفطرة، والمقامُ الذي ارتضاه لأدلة القرآن لا يقبلُه من في قلبه أدنى احترامٍ للقرآن، ولقد كنا نربأ بالمسلم العادي أن ينحدِرَ إلى هذا المستوى في التعاملِ مع أدلة القرآن، فضلاً عن الغزالي الملقَّبِ بحجة الإسلام!!

وتصوُّرُه يكفي لمعرفةِ بطلانه، ولا يحتاجُ إلى سردِ الأدلة في ردّه، ولكن الأمر هو كما قاله شيخُ الإسلام رداً على الغزالي في موضوعٍ آخر<sup>(٢)</sup>: «ومعلومٌ أن هذه الأقوالَ لولا أنه يقولها بعضُ

(١) «إلجام العوام عن علم الكلام» (ص ١١١ - ١١٣).

(٢) نقلَ شيخُ الإسلام - في كتابه «بغية المرتاد» - كلاماً طويلاً للغزالي =

المسرفين من الشيوخ، ويضلُّون بها أكابرَ من الناس: لكان المؤمنُ في غنيةٍ عنها، وعن حكايتها، وردّها؛ لظهور فسادها لكلِّ أحدٍ»<sup>(١)</sup>.  
وقد ردّ عليه أحدُ المتحمّسين لعلم الكلام والمتكلمين<sup>(٢)</sup>  
قائلًا:

«العجبُ من الغزالي - الإمام الكبير - أنه يعتبرُ أكثرَ أدلة القرآن من النوع الثالث، وهو غيرُ مسلّم له:  
أولًا: لأنه تطبيقٌ لقواعد المنطق الأرسطي على نصوص القرآن...»

ثانيًا: لا يجوز أن نجعلَ أكثرَ الأدلة القرآنية دون البرهان في التصديق الجازم، وهذا مستفادٌ من قول الغزاليّ قبل أسطر:  
«الأولى: وهي أقصاها».

ثالثًا: الأدلة الخطابية - كما هو معلومٌ من كتب الغزالي، وخصوصًا (المعيار) - ظنية، وهذا يعني أدلة القرآن ظنية، بينما الأدلة العقلية الفلسفية القائمة على البرهان قاطعة!!

رابعًا: كيف يجوز للغزالي، وهو يعرضُ لإلجام العوام عن علم الكلام أن يتعرّضَ لهذه المسألة المنطقية الفلسفية؟!  
هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى: كيف يُجَوِّزُ لنفسه - وهو

= في كتابه «مشكاة الأنوار» (ص ٦٧) وناقشَه، ومما قاله الغزالي: إنّه قد يُطلق على الملائكة أربابًا؛ لأنه «منها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية»، ويكون الله تعالى رب الأرباب...

(١) «بغية المرتاد» لشيخ الإسلام (ص ٣٧٩).

(٢) وهو: محمد المعتصم بالله البغدادي، محقق «إلجام العوام» (ص ١١٣).

يعرض لمذهب السلف<sup>(١)</sup> المؤيّد للنصوص، بل والقائم على

(١) يحتوي كتاب «الإلجام» للغزالي على أفكارٍ جيدةٍ في الجملة، وأخرى خطيرةٍ للغاية، ومكمنُ الخطورة القاتلة فيها: أنه سَوَّقَ تلك الأفكارَ باسم السلف، وهي أبعدُ ما تكون عن منهج السلف، فإنه بدأ الكتابَ بقوله - بعد الخطبة -: «أما بعد: فقد سألتني - أرشدك الله - عن الأخبار الموهمةٍ للتشبيه عند الرعاع والجهالٍ من الحشوية الضلال، حيث اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدّسُ عنه، من الصورة، واليد، والقدم، والنزول، والانتقال، والجلوس على العرش، والاستقرار، وما يجري مجراه، مما أخذوه من ظواهر الأخبار وصورها، وأنهم زعموا أنّ معتقدَهم فيه معتقدُ السلف، وأردتُ أن أشرح لك اعتقادَ السلف، وأنّ أبين ما يجبُ على عموم الخلق أن يعتقدوه في هذه الأخبار، وأكشف فيه الغطاءَ عن الحق، وأميّز ما يجب البحثُ عنه عمّا يجبُ الإمساكُ والكفُّ عن الخوضِ فيه، فأجبتك إلى طلبتك... وها أنا أرتّب الكتابَ على ثلاثة أبواب: بابٌ في بيان حقيقة مذهب السلف في هذه الأخبار، وبابٌ في البرهان على أنّ الحقَّ فيه مذهبُ السلف، وأنّ من خالفهم فهو مبتدع! وبابٌ في فصولٍ متفرقة نافعةٍ في هذا الفن».

وهذه البدايةُ تكفي لتصور مجمل ما في جعبة الغزالي، الذي سيذكره في هذا الكتاب، فالكتابُ وُضِعَ خصيصاً لمنازعة أهل السنّة والجماعة أخصّ ميّزاتهم، وهو انتسابُهم إلى السلف، ولبیان أنّ المتكلمين أحقُّ بالانتساب إلى السلفِ ممن أسماهم (الحشوية)، وقصدهُ بذلك هم أهل السنّة والجماعة، أتباع السلف الصالح، من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم.

وزيادةً في التعمية: يقدّم الغزاليّ الكلامَ في الأخبار التي وصفها بالموهمة، ويُقرر فيها مذهب أصحابه الأشاعرة، ثم يعقدُ باباً بالعنوان الذي مرّ ذكره؛ ليؤكد أنّ ما ذكره في الباب الأول من التحريف والتعطيل هو نفسه مذهبُ السلف، وهو هنا ينفردُ بجرأةٍ قد لا نجدُها عند غيره من أصحابه الأشاعرة والماتريديّة، حيث إنّ المعروفَ عندهم هو =

النصوص - أن يجعلَ هذه النصوص في المرتبة الثالثة؟!». .

وكلامُ الغزالي السابق يستحقُّ من المسلم الرفضَ القاطعَ جملةً وتفصيلاً، والتهكُّمُ البالغ، فكيف استساعَ علاءُ الدين البخاريُّ أن يجعله في درجة الاستدلالِ به، وهذا من قلب الموازين.

والبخاريُّ فضّلَ الدفاعَ عن شيخه على حساب أدلة القرآن، وكفى به خذلاناً لسالكه، ونسألُ الله العصمةَ والنجاة، والبعدَ عن هذه المزالق الخطيرة.

أما الأدلة البرهانية: فقد أشارَ علاءُ الدين البخاريُّ إلى مجمل

= الاعترافُ باختلاف طريق الخلف عن طريق السلف، إلا أنهم يقولون: إنَّ طريقهم هو الأحكم، وطريقُ السلفِ أسلم.

ثم ابتداءً الغزاليُّ البابَ الأوَّلَ بقوله: «اعلم: أنَّ الحقَّ الصريحَ الذي لا مرأى فيه عند أهل البصائر: هو مذهبُ السلف؛ أعني: مذهبُ الصحابةِ والتابعين، وها أنا أوردُ بيانه وبيانَ برهانه، فأقول: حقيقةُ مذهبِ السلف - وهو الحقُّ عندنا -: أنَّ كلَّ من بلغه حديثٌ من هذه الأحاديث من عوام الخلق: يجبُ عليه فيه سبعةُ أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة»، ثم فصلَ في هذه الوظائف السبعةِ بإسهاب.

وهذه الوظائف: خلطَ فيها الحقَّ بالباطل، والباطلُ فيها أكثر، وهي في جملتها تطبيقٌ عمليٌّ لمباحث علم الكلام، ولا أدري ماذا يريد الغزاليُّ بعلم الكلام الذي يريدُ إلجامَ العوام عنه بعد ذلك التفصيل الذي هو موضوع علم الكلام بعينه؟! وقد نفى علوه سبحانه في أول هذه الوظائف السبعة، والمنسوبة إلى السلف، وهذه الوظيفةُ تدورُ حول الجسمية التي استخدمها المتكلمون - وليس السلف - لردِّ كثيرٍ من النصوص الواردة في الصفات، والكتابُ يحتاجُ إلى نقدٍ تفصيلي يبيِّن ما فيه من الحق والباطل.

طبيعتها، بأنّ الاهتداء فيها يكون بنور العقل المجرّد عن الأمور العادية، كما أنها صعبةٌ لا يُدرِكُها إلّا العالمون، فهي تمتاز بالتجريد والتعقيد، وأنّ الله تعالى لا يخصُّ بها إلّا الآحاد من الناس، وهو يُشيرُ بذلك إلى المنطق والفلسفة، فعلمُ الوثنيين اليونان وغيرهم تُعتَبَرُ عنده محور العلم، وبقدر البعدِ عنها يكون البعدُ عن العلم والوقوعُ في الجهل، فالترفُّعُ عن العامية منوطٌ - عنده - بقدر توغُّلِ الرجل في تلك العلوم التي يغلبُ عليها التجريدُ والتعقيدُ معاً.

أمّا التجريدُ: فلأنّ أكثرَ كلامهم في الكليات، ولكثرة اشتغالهم بها قد يُصابون بنوعٍ من الحمق، فيظنون هذه الكلياتِ مشخّصاتٍ خارجية<sup>(١)</sup>.

وأما التعقيد: فكلّ ما كان الموضوعُ أبعدَ عن المحسوس الواقع، كان فيه من التعقيد بحسبه، فإذا انضمَّ إلى ذلك صعوبةُ اللغة الفلسفية: تعقّد الأمرُ أكثر، ولم يتأهل له إلّا تلاميذُ الفلاسفة<sup>(٢)</sup>!

فدفاعُ علاء الدين البخاريّ عن شيخه التفتازانيّ لا يعدو أن يكون تعصباً بلا دليل، ورسالته تحتاجُ إلى مؤلّفٍ مستقلٍ لمناقشتها.

### والخلاصة:

١ - أن آية ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ...﴾ قد وردت في تقرير

(١) انظر مناقشتهم فيها في: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٧٨ - ١٠٨١)، ومواضع من (الرد على المنطقيين)، وللوقوفِ على أمثلةٍ لهذا الأمر، انظر: «شرح الأصبهانية» (٢/٤٤٧ - ٤٤٨). وانظر ما سبق في «تمهيد» هذه الرسالة.

(٢) انظر ما تقدم في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الأول.

توحيد الألوهية، المتضمن لتوحيد الربوبية، وقد أخطأ التفتازاني في حملها على توحيد الربوبية.

٢ - أن دليل التمانع دليل عقلي صحيح في نفسه، وأن موقف التفتازاني منه بعيد عن الصواب، ليس فيه مسحة تعظيم لكلام الله تعالى، وهو ينطلق فيه من منطلق فلسفي لا يقدر كلام الله قدره، والصحيح أن برهان التمانع قطعي يقيني، والفساد لازم على تقدير التعدد، سواء أريد بالفساد الخروج عن النظام المشاهد، أو عدم التكون فعلاً، وذلك بناءً على تردد الممكن بين أمرين هما: التوارد والتمانع، وليس هناك احتمال ثالث؛ لأنه لما كان كل واحد منهما إلهًا: فلا بد أن يكون كل واحد منهما تام القدرة، متساويين في ذلك، ولا بد أن تكون نسبتُهُما إلى الممكنات على السواء، وهذان الأمران لا مزية فيهما.

فإذا كان الأمر كذلك: فلا بد أن يدور الأمر بينهما بين التوارد والتمانع لا محالة، فإذا لم يكن تمنع بين القدرتين - وذلك بأن يريد أحدهما ضدً ونقيضاً ما يريده الآخر -: فلا بد من حصول التوارد؛ لأن كلا منهما تام القدرة، ونسبة الممكنات إليهما على السواء.

فالقول بأنه من الممكن أن لا يقع بينهما تمنع، ويتفقا على إرادة أحد طرفي الممكن، دون ضده ونقيضه: يرد عليه استحالة ذلك - أيضاً - لأنه سيتوجه عليه حينئذٍ برهان التوارد، القاضي بتردد هذا الطرف الواحد بين القدرتين، الموجب للمحالات المذكورة في برهان التوارد<sup>(١)</sup>.

(١) وهو الدليل الرابع من الأدلة التي ساقها التفتازاني في «المقاصد» =



فإذا لم تقع الممانعة: فلا بد أن يحصل التوارد، فبرهان التوارد حتم لا بد منه، وبهذا يجب أن تكون الملازمة قطعية.

فعلى كلا الاحتمالين يلزم الفساد بمعنى الخروج عن النظام المشاهد، أو عدم وجود الممكن أصلاً، وبه يكون هذا البرهان قطعياً<sup>(١)</sup>.

وقد أحسن الكرمانني بالرد عليه، إلا أنه قد جانبه الصواب في تكفيره للتفتازاني، والله تعالى أعلم بالصواب.



= وشرحه (٣٤/٤ - ٣٥) - لإثبات التوحيد في وجوب الوجود، وهذا الدليل يقوم على فكرة اتفاق إلهين أو أكثر - على فرض وقوعه - على إيجاد مقدور معين، ثم الحكم - من خلال هذا الاتفاق -: إما على امتناع حصول المقدور، فترفع الإلهية عن الجميع، أو حصول المقدور من قادر واحد، وعجز البقية، ومن ثم الحكم بانتفاء الإلهية عن العاجزين. قال التفتازاني في تقريره: «لو وجد إلهان: فوقع المقدور الذي قصده: إما أن يكون بهما، فينتفي الاستقلال، أو بكل منهما، فيلزم مقدور بين قادرين، أو بأحدهما، فيلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبة المقدورات إليهما على السواء؛ لأن القادرية بالذات، والمقدورية بالإمكان». «مقاصد الطالبين» (٣٤/٤)، وفيه أخطاء فاحشة صوبتها من الطبعة القديمة (٦٢/٢)، وانظر: «التفتازاني وآراؤه في الإلهيات: عرض ونقد» (٧٧٤/٢) للوقوف على تنبيه جيد حول اختلاف بين متن المقاصد وشرحه.

(١) انظر: «التفتازاني وآراؤه في الإلهيات: عرض ونقد» (٢/٨٢١، ٨٢٢ - ٨٢٣).



## الفصل الثاني

### موقفه من توحيد الألوهية، وتفسيره إياه بالربوبية

وفيه تمهيدٌ وأربعةٌ مباحث:

التمهيد: في بيان التوحيد وأقسامه عند أهل السُّنَّة  
والمتكلمين، وفيه مطلبان:  
المطلب الأول: التوحيد وأقسامه عند أهل السُّنَّة  
والمتكلمين.

المطلب الثاني: التوحيد وأقسامه عند المتكلمين.

المبحث الأول: عرض موقفه من الألوهية، ومتابعة  
من بعده له في ذلك.

المبحث الثاني: بيان بطلان تفسير الألوهية بالربوبية لغةً  
واصطلاحاً.

المبحث الثالث: بيان الفروق بين الألوهية والربوبية.

المبحث الرابع: إبطال زعمه أنّ توحيد الربوبية هو الغاية  
العظمى، وبيان أنّ الغاية العظمى من إرسال الرسل  
- عليهم الصلاة والسلام - هو توحيد الألوهية.



## التمهيد

# بيان التوحيد وأقسامه عند أهل السنة والمتكلمين

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التوحيد وأقسامه عند أهل السنة والجماعة.

المطلب الثاني: التوحيد وأقسامه عند المتكلمين.

\*\*\* \* \*\*\*

## المطلب الأول

### التوحيد وأقسامه عند أهل السنة والجماعة

أولاً: تعريف التوحيد:

١- لغةً:

قال ابن فارس في مادة «وحد»: «الواو، والحاء، والذال: أصلٌ واحدٌ يدل على الانفراد، من ذلك: الوَحْدَة، وهو واحدٌ قبيلته: إذا لم يكن فيه مثله... والواحدُ: المنفرد»<sup>(١)</sup>.  
وأما التوحيدُ: فهو جعلُ الشيءِ واحدًا<sup>(٢)</sup>، والحكمُ عليه بأنه

(١) «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٦/٩٠ - ٩١).

(٢) تنبيه: هذا الجعلُ - بالنسبة إلى الله تعالى - يكون على معنى التسمية، وليس بمعنى الإنشاء، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا آلَمَلَكَةَ الَّذِينَ هُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ إِنْتًا﴾ [الزخرف: ١٩]؛ يعني: سموهم إنثًا، فعلى هذا يكون العبدُ الموحَّدُ هو الذي سَمَى اللهُ واحدًا بلسانه، وتلفظُ بما يدلُّ على التوحيد، ويكون قد فعلَ التوحيدَ باعتقاده وقصده وإرادته وجوارحه، وعلى هذا: فقولُ العلامة السفاريني: «التوحيدُ تفعيلٌ للنسبة؛ كالتصديق والتكذيب، لا للجعل، فمعنى (وَحَدْتُ اللهُ): نسبتُ إليه الوحدانية، لا جعلته واحدًا؛ فإنَّ وحدانيةَ الله تعالى ذاتيةٌ ليست بجعلٍ جاعلٍ»: يحتاج إلى تحرير، علمًا بأنه قد قلده عددٌ من الباحثين، منهم: الدكتور خالد بن عبد اللطيف في «منهج أهل السنة والجماعة» (١/١٤)، والشيخ أبو بكر زكريا في «الشرك في القديم والحديث» (١/١٩)، والشيخ =

واحد، ونسبته إلى الانفرادية والوحدانية، ونفي الشركاء عنه.  
قال الإمام قوام السنة الأصبهاني رحمته الله: «التوحيد على وزن التفعيل، وهو مصدرٌ (وَحَدَّثَهُ توحيدًا)، كما تقول: كلمته تكلِيمًا، وهذا النوع من الفعل يأتي متعديًا، إلا أحرَفًا جاءت لازمة... ولهذا الفعل معنيان:

أحدهما: تكثيرُ الفعلِ وتكريره، والمبالغة فيه، كقولهم: كسرتُ الإناء، وغلقتُ الأبوابَ وفتحتها.  
والوجه الثاني: وقوعه مرةً واحدة، كقولهم: غديتُ فلانًا وعشيته وكلمته.

ومعنى (وَحَدَّثَهُ): جعلته منفردًا عما يُشاركه أو يُشبهه في ذاته وصفاته، والتشديدُ فيه للمبالغة، أي: بالغت في وصفه بذلك...»<sup>(١)</sup>.

#### ب - تعريفه اصطلاحًا:

المعنى الاصطلاحي للتوحيد عند أهل السنة يوافق في معناه العام المعنى اللغوي لهذه المادة، فكلُّ ما يُطلق عليه التوحيد عند أهل السنة: هو ما انفردَ الله تعالى به، بحيث لا يمكن أن يكون له نظيرٌ فيه. وقد اختلفت عباراتُ الأئمة في تعريف التوحيد اصطلاحًا<sup>(٢)</sup>، ومما قيل في ذلك:

هو الاعتقادُ بأنَّ الله واحدٌ في ملكه وأفعاله لا شريك له، وواحدٌ

= عبد الرحيم السلمي في «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص ٨٥).  
انظر: «حقيقة التوحيد والفروق بين الربوبية والألوهية» (ص ١٢ - ١٣).

(١) «الحجة في بيان المحجة» له (٣٠٥/١).

(٢) استعرض كثيرًا منها الدكتور شمس الدين السلفي في «الماتريديّة» (٢/٣٩٢).

في ذاته وصفاته لا نظير له، وواحدٌ في إلهيته وعبادته لا ندَّ له<sup>(١)</sup>.  
ومن أحسن ما قيل فيه أنه: «إفراُدُ الله تعالى بالربوبية والألوهية  
والأسماء والصفات»<sup>(٢)</sup>.

وينبغي أن يُعلم: أن التوحيد لا يتحقق إلا بنفي الحكم عمّا  
سوى الموحّد وإثباته له، وذلك: أن النفي المحض تعطيلٌ محض،  
والإثبات المحض لا يمنع مشاركة الغير في الحكم، فمثلاً: لا يتم  
للإنسان التوحيد حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فينفي الألوهية عمّا  
سوى الله تعالى، ويُثبتها لله وحده<sup>(٣)</sup>.

### ثانياً: أقسام التوحيد<sup>(٤)</sup>:

اختلف تقسيم أهل السنة للتوحيد نظراً إلى أمرين:

- (١) «تيسير العزيز الحميد» للشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ (ص ٣٣).
- (٢) «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص ٨٥).
- (٣) انظر: «المجموع الثمين» (١/١٧)، «شرح ثلاثة الأصول» (ص ٣٩)،  
«شرح كشف الشبهات» (ص ٢٠ - ٢١) - كلاهما للشيخ ابن عثيمين -،  
«حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص ٨٦).
- (٤) انظر في هذا الموضوع: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١/٢٢ - ٢٣، ٣٦٧،  
٤٥٩/٢، ٢/٣ - ٣، ٨٩ - ٩٠، ٣٦٤، ١٠/١٥٦ - ١٥٧، ٢٨٤، ٣٣١،  
٣٣٥، ٦٦٨، ١٤/٣٧٩، ٢٠/١٨٣)، «الاستقامة» (٢/٢٩، ٣١ - ٣٢)،  
«الدرء» (١/٢٢٦)، «منهاج السنة النبوية» (٣/٢٧٧، ٢٧٨)، «بيان  
تلبيس الجهمية» (١/١٣٤، ٤٤٩)، «الصفدية» (٢/٣٣٩ - ٣٤٠)،  
«اقتضاء الصراط المستقيم» (٢/٨٥١ - ٨٥٦)، «مدارج السالكين»  
(٣/٤٦٨ - ٤٦٩)، «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ٩٣ - ٩٥)،  
«المختصر المفيد في أنواع التوحيد» (ص ٣٣ - ١٣٧)، «معتقد أهل  
السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات» (ص ٣٧ - ٤٠).



أحدهما: اختلافهم في زاوية التقسيم وجهته:

فَمَنْ نَظَرَ إِلَى التَّوْحِيدِ مِنْ جِهَةِ الْعَبْدِ قَسَمَهُ تَقْسِيمًا ثَنَائِيًّا إِلَى:

١ - التوحيد العلمي الخبري الاعتقادي، المتضمن إثبات صفات الكمالِ لِلَّهِ ﷻ، وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل، وتنزيهه عن صفات النقص، وهو توحيدُ الأسماء والصفات، وكذلك إثباتُ أنه هو الخالقُ وحده، والمالكُ والمتصرفُ وحده - تبارك وتعالى، وهو توحيدُ الربوبية.

٢ - التوحيد العملي الطلبي القصدي الإرادي، وهو عبادةُ الله تعالى وحده لا شريك له، وتجريدُ محبته، والإخلاصُ له، وخوفُه، ورجاؤه، والتوكلُ عليه، والرضا به ربًّا وإلهاً ووليًّا، وأن لا يجعلَ له عدلاً في شيءٍ من الأشياء، وهو توحيدُ الألوهية<sup>(١)</sup>.

وهذا التقسيمُ باعتبار ما يجبُ على العبد.

أما تقسيمُ التوحيد باعتبار متعلِّقه: فهو ثلاثة أنواع<sup>(٢)</sup>:

١ - توحيد الربوبية: وهو الإقرارُ بأنَّ الله تعالى ربُّ كلِّ شيءٍ ومالكُه وخالقُه ورازقُه، وأنه المحيي المميت، النافع الضار، المتفرِّدُ

(١) انظر: «القصيدة النونية» - بشرح الهراس - (٢/ ٥٥ - ٥٦)، «شرح العقيدة

الطحاوية» (١/ ٤٢)، «فتح المجيد» (ص ٢٥)، «معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول» للشيخ حافظ الحكمي (١/ ٩٧ - ٩٦).

(٢) انظر: «شرح العقيدة الطحاوية» (١/ ٢٤)، «تيسير العزيز الحميد»

(ص ٣٣ - ٣٦)، «مجموعَةُ التوحيد» (ص ٣)، «الدرر السنية» (٢/ ٦٧)،

«أضواء البيان» (٣/ ٤١٠ - ٤١١)، «الماتريديَّة» للدكتور شمس الدين

السلفي (٢/ ٣٩٣ - ٣٩٤)، «القول السديد في الردِّ على من أنكَّرَ تقسيمَ

التوحيد» (١٦ - ١٨).

بإجابة الدعاء عند الاضطرار، الذي له الأمر كله، وبيده الخير كله، القادر على ما يشاء، ليس له في ذلك شريك، ويدخل في ذلك الإيمان بالقدر.

٢ - توحيد الألوهية: وهو المبني على إخلاص التأله لله تعالى، وهو إفراذ الله تعالى بالعبادة وحده لا شريك له.

٣ - توحيد الأسماء والصفات: وهو الإيمان الجازم بأسماء الله وصفاته الواردة في الكتاب والسنة، وإثباتها دون تحريف أو تعطيل أو تكييف أو تمثيل.

الثاني: اختلاف فهم في التعبير اللفظي عن المعنى الصحيح، كما يُعبّر بعضهم عن التوحيد العلمي بالتوحيد في العلم والاعتقاد، أو التوحيد في العلم والقول، وغير ذلك.

وكما يُعبّر بعضهم عن التوحيد العملي بالتوحيد في العمل، أو التوحيد الفعلي، أو توحيد الجوارح وعمل القلب، ونحو ذلك من التعبيرات<sup>(١)</sup>.

وهذه التعبيرات المختلفة ليست متباينة، بل هي متوافقة.

وهناك تقسيمات أخرى باعتبارات أخرى<sup>(٢)</sup>، ولكن المشهور عند أهل العلم هو التقسيمان المذكوران، وستأتي الإشارة إلى تقسيم

(١) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص ٨٧ - ٨٨)،

«الماتريديّة» للدكتور شمس الدين السلفي (٢/٣٩٣ - ٣٩٧)

(٢) انظر: «حقيقة التوحيد والفروق بين الربوبية والألوهية» (ص ٨٣ - ١٠١)،

«المختصر المفيد في أنواع التوحيد» للدكتور محمود عبد الرزاق

(ص ٣٣ - ١١٧).

آخر باعتبار آخر في المبحث الرابع من هذا الفصل إن شاء الله تعالى .  
ومن المهم أن يُعرَف هنا :

١ - أن هذا التقسيم للتوحيد هو عند الانفرادِ والخُلُوِّ من القرينة، والنصوصُ الكثيرةُ من الكتابِ والسُّنةِ شاهدةٌ لهذا التقسيم، وقد أفردَه شيخنا الدكتور عبد الرزاق ابن الشيخ عبد المحسن العباد البدر برسالةٍ مستقلةٍ أسماها (القول السديد في الردِّ على من أنكرَ تقسيمَ التوحيد)، كما أن عددًا من الباحثين درسوا هذا الموضوعَ بإسهاب<sup>(١)</sup>.

٢ - هذه الأقسامُ الثلاثةُ المذكورةُ متلازمة، وكلُّ واحدٍ منها يَشْمَلُ بقيةَ الأقسامِ عند الإطلاقِ والخُلُوِّ من القرينة.  
قال الإمامُ المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب - رحمه الله تعالى :-

«اعلم: أنَّ الربوبية والألوهية يجتمعان ويفترقان، كما في قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَهِ النَّاسِ ﴿٣﴾﴾ [الناس: ١ - ٣]، وكما يُقال: ربُّ العالمين وإلهُ المرسلين.

وعند الإفرادِ يجتمعان، كما في قولِ القائل: من ربُّك.

مثاله: الفقير والمسكينُ نوعان في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَصَدَقْتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠]، ونوعٌ واحدٌ في قوله ﷺ: «افترض عليهم صدقةً تؤخذُ من أغنيائهم فتردُّ إلى فقرائهم»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: «حقيقة التوحيد والفروق بين الربوبية والألوهية» (ص ١٠٥ - ١١٢).

(٢) جزءٌ من حديث ابن عباس المتفق عليه، في قصة بعث معاذ إلى اليمن، تقدم تخريجُه.

إذا ثبتَ: فقوْلُ الملْكِين للرجلِ في القبرِ: من ربُّك؟<sup>(١)</sup>  
معناه: من إلهك؛ لأنَّ الربوبيةَ التي أقرَّ بها المشركون ما يُمتَحَنُ  
أحدُ بها، وكذلك قوْلُهُ: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا  
أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ [الحج: ٤٠]، وقوْلُهُ: ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ آبِغِي رَبًّا﴾  
[الأنعام: ١٦٤]، وقوْلُهُ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا﴾  
[فصلت: ٣٠].

فالربوبيةُ في هذا هي الألوهية، ليست قسيمةً لها، كما تكون  
قسيمةً لها عند الاقتران، فينبغي التفطنُ لهذه المسألة<sup>(٢)</sup>.

وسياأتي مزيدُ تفصيلٍ لهذا الموضوع - إن شاء الله تعالى -.

وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى توحيد الأسماء والصفات مع النوعين  
الآخرين؛ لأنَّ الربوبية والألوهية داخلتان فيه؛ لأنَّ (الربَّ) و(الإله)  
بالتعريف قد وردت أسماء الله.

أما (الربَّ): فقد قال النبي ﷺ: «فأما الركوعُ: فعظّموا فيه  
الربَّ»<sup>(٣)</sup>، وقال ﷺ: «رَضِيَ الرَّبُّ فِي رِضَى الْوَالِدِ، وَسَخَطَ الرَّبُّ

(١) وردَ ذلك في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه الطويل، أخرجه - مطولاً -  
الإمام أحمد في «مسنده» (٢٨٧/٤ - ٤٨٨) [٤٩٩/٣٠ - ٥٠٣]،  
ح(١٨٥٣٤) ط: الرسالة]، وأبو داود (٧٥/٥ - ٧٦)، ح(٤٧٥٣) في  
كتاب السنّة، باب في المسألة في القبر وعذاب القبر، وغيرهما، وهو  
حديث صحيح، انظر: «صحيح سنن أبي داود» (١٦٦/٣).

(٢) «مجموعة مؤلفات الشيخ» (١٧/٥)، وانظر: «الدرر السنية» (٦٥/٢).

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٣٤٨/١)، ح(٤٧٩) في كتاب الصلاة،  
باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود، عن ابن عباس -  
رضي الله تعالى عنهما -.

في سَخَطِ الوالد»<sup>(١)</sup>.

وأما في الإضافة: فهو كثيرٌ، كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

وأما اسمُ (الإله) بالتعريف: فقد جاء في قول خبيب رضي الله عنه:  
وذلك في ذات الإله وإن يشأ يُبارك على أوصالِ شلُوٍ مُمَرَّعٍ  
ولم يُنكره النبي صلى الله عليه وسلم ولذا احتجَّ به البخاريُّ في صحيحه<sup>(٢)</sup>.  
وأما في الإضافة: فقد جاء في تلبية النبي صلى الله عليه وسلم: «لبيك إله الحق»<sup>(٣)</sup>.

فإذا ثبتَ أنَّ الربَّ والإلهَ من أسماء الله تعالى، وكلُّ اسمٍ دالٌّ  
على صفةٍ، كما هو الصحيح: صارَ توحيدُ الربوبية والألوهية داخليين  
في توحيد الأسماء والصفات عند الإطلاق.

«فكلُّ قسمٍ من أقسام التوحيد الثلاثة - توحيد الربوبية، وتوحيد  
الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات - إذا ذُكِرَ منفردًا في حق

(١) أخرجه الترمذي (١٨٩٩) في كتاب البر والصلة، باب ما جاء من الفضل  
في رضا الوالدين، وابن حبان في «صحيحه» (١٧٢/٢)، ح (٤٢٩)  
مرفوعًا عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وأخرجه البخاريُّ في «الأدب المفرد»  
(ص ١٣)، ح (٢) عن عبد الله بن عمر موقوفًا، وهو حسن موقوفًا،  
صحيح مرفوعًا، كما قاله الشيخ الألبانيُّ في «صحيح الأدب المفرد»  
(ص ٣٣)، وانظر: «السلسلة الصحيحة» (٤٣/٢)، ح (٥١٦).

(٢) كما في صحيح البخاري (٣٩٣/١٣)، ح (٧٤٠٢) في كتاب التوحيد،  
باب ما يُذكر في الذات والنعوت وأسامي الله عز وجل.

(٣) أخرجه أحمد (٣٤١/٢، ٣٥٢)، والطيالسي (٢٣٧٧)، والنسائي  
(١٦١/٥)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، وسنده صحيح.

المؤمنين الصادقين<sup>(١)</sup>، ولم تكن هناك قرينة تقصره على بعض معاني التوحيد: استلزم بقية الأنواع<sup>(٢)</sup>.

ولولا خوف الإطالة لَوَضَّحْتُ هذه القضية بالأمثلة الواردة في ذلك في نصوص الكتاب والسنة، علماً بأن بعض الباحثين قد فصل في هذا الجانب بما يكفي لتصور هذا الموضوع الهام<sup>(٣)</sup>.

### ٣ - النسبة بين أنواع التوحيد<sup>(٤)</sup>:

«هذه الأقسام تشكّل بمجموعها جانب الإيمان بالله، الذي نسميه «التوحيد»، فلا يكمل لأحدٍ توحيدُه إلاّ باجتماع أنواع التوحيد الثلاثة، فهي متكافلة متلازمة، يُكْمَلُ بعضها بعضاً، ولا يمكن الاستغناء ببعضها عن الآخر، فلا ينفع توحيد الربوبية بدون توحيد الألوهية، وكذلك لا يصح ولا يقوم توحيد الألوهية بدون توحيد

(١) لا بد من هذا القيد؛ لأنّ «توحيد الربوبية يختلف عن توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الألوهية، فقد يُطلق توحيد الربوبية ولا يشمل توحيد الألوهية ولا توحيد الأسماء والصفات، والذي يُحدّد هذا الإطلاق: هو السياق الذي يردّ فيه، والربوبية إنما تكون شاملةً للألوهية والأسماء والصفات عندما تأتي في سياق ما يحبه الله ويرضاه، أو إذا وقع السؤالُ بها من الأنبياء وأتباعهم، أو إذا أضيف إلى المؤمنين الصادقين، ولذا نجد أدعية الأنبياء في القرآن باسم (الرب) غالباً». «القواعد الحسان» للسدي (ص ١١٢)، «حقيقة التوحيد» (ص ٩٩).

(٢) «حقيقة التوحيد والفروق بين الربوبية والألوهية» (ص ١٠١).

(٣) انظر: المصدر السابق (ص ٩١ - ٩٩).

(٤) انظر في هذا الموضوع - إضافةً إلى المصادر الآتية -: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣٧/٢ - ٣٨، ٢٨٤/١٠، ٣٧٦/١٤ - ٣٨١)، «الدرر السنية» (٢/٦٥، ٧٣، ٢٥٠ - ٢٥١).

الربوبية، وكذلك توحيد الله في ربوبيته وألوهيته: لا يستقيم بدون توحيد الله في أسمائه وصفاته، فالخلل والانحراف في أي نوع منها هو خلل في التوحيد كله<sup>(١)</sup>.

وقد أوضح بعض أهل العلم هذه العلاقة بقوله: هي علاقة تلازم، وتضمن، وشمول:

- فتوحيد الربوبية: مستلزم لتوحيد الألوهية.
- وتوحيد الألوهية: متضمن لتوحيد الربوبية.
- وتوحيد الأسماء والصفات: شامل للنوعين معاً.

بيان ذلك: أن من أقر بتوحيد الربوبية، وعلم أن الله - سبحانه - هو الرب وحده، لا شريك له في ربوبيته: لزمه من ذلك إفراد الله تعالى بالعبادة وحده؛ لأنه لا يصلح أن يُعبد إلا من كان رباً، خالقاً، مالئاً، مدبراً، وما دام أن الله تعالى هو المتفرد بذلك كله: وجب أن يكون هو المعبود وحده.

ولهذا جرت سنة القرآن الكريم على سوق آيات الربوبية للاستدلال بها على توحيد الألوهية<sup>(٢)</sup>، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى:

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ  
الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ

(١) «معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات» لشيخنا الدكتور محمد بن خليفة التميمي (ص ٤٧)، وانظر: «الكواشف الجليلة عن معاني الواسطية» للشيخ عبد العزيز محمد السلطان (ص ٤٢٢)، «أعلام السنة المنشورة» للشيخ حافظ الحكمي (ص ٧٧).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٠/٣٢٣ - ٣٣٣، ١٤/٣٧٧).

بِهِ مِنْ أَلْتَمَرَاتٍ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾  
[البقرة: ٢١ - ٢٢].

وأما توحيد الألوهية: فهو متضمنٌ لتوحيد الربوبية؛ لأنَّ من عبدَ الله ولم يُشرك به شيئًا: فهذا يدلُّ ضمناً على أنه قد اعتقدَ بأنَّ الله هو ربُّه، ومالكُه، الذي لا ربَّ غيره، وهذا أمرٌ يُشاهده الموحِّدُ من نفسه، فكونُه قد أفرَدَ الله بالعبادة، ولم يصرف شيئاً منها لغير الله: ما هو إلَّا لإقراره بتوحيد الربوبية، وأنه لا ربَّ ولا مالكَ ولا متصرفَ إلَّا الله وحده.

وأما توحيد الأسماء والصفات: فهو شاملٌ للنوعين معاً؛ وذلك لأنه يقومُ على إفرادِ الله تعالى بكل ما له من الأسماء الحسنی والصفات العلی، التي لا تنبغي إلَّا له ﷻ والتي من جملتها: الرب، الخالق، الرازق، المَلِك، وهذا هو توحيد الربوبية، ومن جملتها: الله، الغفور، الرحيم، التواب، وهذا هو توحيد الألوهية<sup>(١)</sup>.



(١) «معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات» للدكتور محمد بن خليفة التميمي (ص ٤٠ - ٤٢)، وانظر: «الكواشف الجليلة» للشيخ عبد العزيز السلطان (ص ٤٢١ - ٤٢٢)، «دعوة التوحيد» للدكتور محمد خليل هراس (ص ٦٩ - ٧١)، «شرح حديث جبريل في تعليم الدين» للشيخ عبد المحسن العباد البدر (ص ٢٧)، «عقيدة التوحيد» للشيخ صالح الفوزان (ص ٤١ - ٤٣)، «عقيدة التوحيد في القرآن الكريم» للدكتور محمد ملكاوي (ص ١٢٢ - ١٢٦).



## المطلب الثاني

### التوحيد وأقسامه عند المتكلمين

أولاً: تعريفه عندهم:

تعددت تعريفاتهم له، ومن أشهرها ما ذكره الشهرستاني بقوله: وأما التوحيد: فقد قال أهل السنة وجميع الصنفاتية: «إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له»<sup>(١)</sup>.

وعبر عنه بعضهم بقوله: إنه «نفي الشريك، والقسيم، والشبيه، فالله تعالى واحد في أفعاله لا يُشاركه أحد في إيجاد المصنوعات، وواحد في ذاته لا قسيم له ولا تركيب فيه، وواحد في صفاته لا يشبه الخلق فيها»<sup>(٢)</sup>.

(١) «الملل والنحل» للشهرستاني (٣٧/١)، «المطلب العالية» (١٦٣/٣)، وانظر: «شرح الطحاوية» للغنيمي (ص ٤٧ - ٤٨)، «المسامرة» (ص ٤٧)، «تحفة أهل الأمالي شرح بدء الأمالي» (ص ١٨)، «أم البراهين للسوسى» - مع حاشية الدسوقي - (ص ١٠٤ - ١٠٥)، «حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين» (ص ١٠٥ - ١٠٦)، «شرح النسفية» للسعيدى (ص ٥١).

(٢) «شرح عقيدة أهل السنة والجماعة - العقيدة الطحاوية» للبابرتي (ص ٢٩).

ثانيًا: أقسامه عندهم:

التوحيد عند الأشاعرة والماتريدية على ثلاثة أقسام:

الأول: توحيد الذات.

الثاني: توحيد الصفات.

الثالث: توحيد الأفعال.

وهذا واضح من كلام الشهرستاني السابق في تعريفه، ومما قاله - أيضًا - في الموضوع: «الباري تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له»<sup>(١)</sup>.

وقد شرح البيجوري هذه الأقسام الثلاثة بقوله:

«الوحدانية الشاملة لوحدانية الذات، ووحيدانية الصفات، ووحيدانية الأفعال: تنفي كموماً<sup>(٢)</sup> خمسة:

١ - الكم المتصل في الذات، وهو تركبها من أجزاء.

٢ - والكم المنفصل فيها، وهو تعددها بحيث يكون هناك إله

ثانٍ فأكثر، وهذان الكمّان منفيان بوحدة الذات.

(١) «نهاية الأقدام» له (ص ٩٠).

(٢) جمع (كم)، وهو العَرَضُ الذي يقتضي الانقسام لذاته، وهو إمّا متصل أو منفصل؛ لأنّ أجزاءه إمّا أن تشترك في حدودٍ يكون كلٌّ منها نهاية جزءٍ وبداية آخر، وهو المتصل، أو لا، وهو المنفصل. «التعريفات» (ص ١٨٧).

وفي «حاشية الأمير على إتحاف المريد» (ص ٧٣): المراد بـ(الكمّ) هنا: العدد، والكمّ نوعان: المنفصل، وهو ما كان في أشياء متباعدة متفاكّة، والمتصل ضدّه، هكذا الاصطلاح هنا.

٣ - والكَمُّ المتصل في الصفات، وهو التعدُّد في صفاته تعالى من جنسٍ واحد، كقدرتَيْن فأكثر، وبُحِثَ في هذا<sup>(١)</sup> بأنَّ الكَمُّ المتصل مداره على شيءٍ ذي أجزاء، ولا كذلك الصفات؟ ويُجاب: بأنهم نزلوا كونها قائمة بذاتٍ واحدة منزلة التركيب.

٤ - والكَمُّ المنفصل في الصفات، وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته تعالى، كأن يكون لزيدِ قدرةٌ يُوجدُ بها ويعدمُ بها كقدرته تعالى، أو إرادةٌ تَخَصُّصُ الشيءِ ببعضِ الممكنات، أو علمٌ محيطٌ بجميعِ الأشياء، وهذان الكَمَّان منفيان بوحداية الصفات.

٥ - والكَمُّ المنفصلُ في الأفعال، وهو أن يكون لغير الله فعلٌ من الأفعالِ على وجه الإيجاد، وإنما يُنسَبُ الفعلُ على وجه الكسب والاختيار، وهذا الكَمُّ منفيٌّ بوحداية الأفعال...»<sup>(٢)</sup>.

وأشهرُ هذه الأقسام الثلاثة عندهم، وأقواها دلالةً على التوحيد: النوع الثالث، وهو توحيدُ الأفعال، وبه يُفسِّرون «لا إلهَ إلاَّ الله»، والألوهية عندهم هي القدرة على الاختراع والخلق، فمعنى «لا إلهَ إلاَّ الله» عندهم: لا خالقَ إلاَّ الله<sup>(٣)</sup>.

وإذا قارنَّا بين أقسام التوحيد عند أهل السنة وعند أهل الكلام<sup>(٤)</sup>: فإننا نجد أنَّ توحيدَ الربوبية عند أهل السنة يُقابلُه توحيدُ

(١) أي: يردُّ عليه الاعتراض المذكور.

(٢) «شرح الجوهرة» (ص ٥٩ - ٦٠).

(٣) انظر: «التدمرية» لشيخ الإسلام (ص ١٧٩ - ١٨٠)، وانظر من كتبهم: «أصول الدين» للبغدادي (ص ١٢٣)، «الملل والنحل» للشهرستاني (١/٨٦)، «مجرد مقالات الأشعري» (ص ٤٧).

(٤) انظر في هذا الموضوع: «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» =

الأفعال عند المتكلمين؛ لأنّ المعنى المرادٍ منهما واحدٌ، وهو إفرادُ الله تعالى بأفعاله المتعدّية من الخلقِ والرزقِ والتدبيرِ، ويزيدُ مفهومُ الربوبيةِ عند أهل السنّةِ بأنّه يتضمّنُ الانفرادَ بالملكِ والسيادةِ المطلّقةِ، وهذه الزيادةُ في المعنى يُدخِلُها أهلُ الكلامِ في الصفاتِ ولا يُكرونها.

كما أننا نجد أنّ توحيدَ الأسماءِ والصفاتِ عند أهل السنّةِ يُقابلهُ توحيدُ الذاتِ وتوحيدُ الصفاتِ عند أهل الكلامِ.

أمّا توحيدُ الألوهيةِ: فإننا لا نجد ما يُقابلهُ عند أهل الكلامِ، وسببُ ذلك: أنهم يُفسرون الإلهَ بما هو من خصائص الربوبيةِ، وهي القدرةُ على الاختراعِ، فلذلك أهملوا توحيدَ الألوهيةِ، وظنوا بأنهم إذا ذكروا الأنواعَ السابقة: فقد أتوا على أنواعِ التوحيدِ

= للسلمي (ص ١٢٣)، «الإمام ابن تيمية وقضية التأويل» (ص ٢٠٤، ٢٨٦ - ٢٨٧)، «قضية الألوهية بين الدين والفلسفة» (ص ٤٦، ٤٨) - كلاهما للجَلَيْدِ -، «منهج أهل السنّة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» لخالد نور (١/٣٠٨ - ٣٠٩).

والملاحظ: أنّ الأولين جعلوا توحيدَ الربوبيةِ عند أهل السنّة والجماعةِ مقابلاً لنوعٍ واحدٍ من أنواعِ التوحيدِ عند المتكلمين، وهو توحيدُ الأفعالِ، وجعلوا توحيدَ الأسماءِ والصفاتِ عند أهل السنّة مقابلاً لنوعين من أنواعِ التوحيدِ عند المتكلمين، وهما توحيدِ الذاتِ والصفاتِ.

بينما سلكَ الثالثُ منهم مسلكاً آخر، فجعلَ الربوبيةَ مقابلاً لتوحيدي: الذاتِ، والأفعالِ، والصفاتِ للصفاتِ، ولعل اختيارَ الأولين هو الأقربُ للصوابِ، وهو اختيارُ شيخ الإسلام، انظر: «اقتضاء الصراط المستقيم» (٢/٣٨٦)، «الإمام ابن تيمية وقضية التأويل» (ص ٢٨٧).

كلّها، مع أنهم قد تركوا أهمّ أنواع التوحيد، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

على أننا نجد عند بعضهم أقوالاً تشير إلى توحيد الألوهية، مما قد يُعتبر نقضاً لما قررته هنا، وليس كذلك، وستأتي الإشارة إلى توجيه ذلك في المطلب الثاني إن شاء الله تعالى.

وللوقوف على مدى إصابة المتكلمين - من الأشاعرة والماتريديّة - للحقّ في هذا التقسيم، بل وللوقوف على مرادهم ومغزاهم بما ورد في ذلك التقسيم: أقف وقفاً قصيرةً مع عباراتهم التي عرّفوا التوحيد بها، مستمداً في ذلك بكلام شيخ الإسلام، حيث استعرض ألفاظهم المعروفة في التقسيم، وبيّن ما فيها من الحق والباطل، كما يلي:

**أولاً: قولهم: إنّ الله واحدٌ في ذاته لا قسيم له:**

ويُفسّرونه بأنّ معناه: أنه لا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعّض، ولا يتعدد، ولا يتركّب<sup>(١)</sup>.

يقولُ شيخ الإسلام في تحديد مراد المتكلمين:

«ليس مرادهم بأنّه لا ينقسم ولا يتبعّض: أنه لا ينفصلُ بعضه عن بعض، وأنه لا يكون إلهين اثنين، ونحو ذلك مما يقولُ نحواً منه النصارى والمشرّكون؛ فإنّ هذا مما لا يُنازعهم فيه المسلمون، وهو حقٌّ لا ريب فيه، وكذلك كان علماء السلف ينفون التبعض عن الله بهذا المعنى.

(١) انظر: «شرح الطحاوية» للبابرتي (ص ٢٩).

وإنما مرادهم بذلك: أنه لا يُشْهَدُ، ولا يُرى منه شيءٌ دون شيء، ولا يُدْرِكُ منه شيءٌ دون شيء، بحيث إنه ليس له في نفسه حقيقةٌ عندهم قائمةٌ بنفسِها، يمكنه هو أن يُشيرَ منها إلى شيءٍ دون شيء، أو يرى عبادَه منها شيئاً دون شيء، بحيث إذا تجلّى لعباده يُريهم من نفسه المقدّسة ما شاء؛ فإنّ ذلك غيرُ ممكنٍ عندهم، ولا يُتصوّرُ عندهم أن يكون العبادُ محجوبين عنه بحجابٍ منفصلٍ عنهم يمنعُ أبصارهم رؤيته؛ فإنّ الحجابَ لا يحجب إلا ما هو جسمٌ منقسم، ولا يُتصوّرُ عندهم أنّ الله يكشفُ عن وجهه الحجابَ ليراه المؤمنون، ولا أن يكون على وجهه حجابٌ أصلاً، ولا أن يكون بحيث يراه العبد، أو يصلَ إليه، أو يدنو منه، أو يقربُ إليه في الحقيقة.

فهذا ونحوه هو المرادُ عندهم بكونه لا ينقسم، ويسمّون ذلك نفيَ التجسيم؛ إذ كلُّ ما ثبتَ له ذلك: كان جسمًا مركّبًا، والباري منزّهٌ عندهم من هذه المعاني<sup>(١)</sup>.

**ثانيًا: قولهم في تفسير التوحيد بأنه واحدٌ في صفاته لا شبيه له:**

فيرى شيخُ الإسلام: «أنّ هذه الكلمة أقربُ إلى الإسلام، لكن أجملوها، فجعلوا نفيَ الصفاتِ أو بعضها داخلًا في نفي التشبيه، واضطربوا في ذلك على درجاتٍ لا تنضب:

والمعتزلةُ تزعمُ أنّ نفيَ العلمِ والقدرةِ وغيرَ ذلك من التوحيدِ ونفيَ التشبيهِ والتجسيمِ.

(١) «التسعينية» لشيخ الإسلام (٣/ ٧٨٠ - ٧٨١).

والصفاتية تقول: ليس ذلك من التوحيد ونفي التجسيم والتشبيه. ثم هؤلاء مضطربون فيما ينفونه من ذلك.

لكن أولئك على أنّ ما نفوه من التشبيه وما نفوه من المعنى الذي سمّوه تجسيمًا هو التوحيد الذي لا يتم الدين إلا به، وهو أصل الدين عندهم.

وكلُّ من سمعَ ما جاءت به الرُّسلُ يعلمُ بالاضطرار: أنّ هذه الأمور ليست مما بعثَ الله به رسوله، ولم يكن الرسولُ يُعلِّمُ أمته هذه الأمور، ولا كان أصحابُ رسولِ الله ﷺ عليها، فكيف يكون هذا التوحيدُ الذي هو أصلُ الدين لم يدعُ إليه رسولُ الله ﷺ والصحابةُ والتابعون؟!

بل يُعلِّمُ بالاضطرار: أنّ الذي جاء به الرسولُ من الكتابِ والسُّنةِ يُخالفُ هذا المعنى الذي سمّاه هؤلاء الجهميةً توحيدًا. ولهذا ما زال سلفُ الأمةِ وأئمُّها يُنكرون ذلك<sup>(١)</sup>.

فهذا كلُّه من بدعِ أهلِ الكلام؛ إذ لم يرِدْ في كتابِ الله ولا سُنَّةِ رسوله ﷺ ولا أقوالِ السلفِ رحمهم الله تعالى - أن يُجعلَ نفي الصفاتِ أو بعضها من التوحيد، مع أنّ أهلَ الكلام مضطربون في هذا، حيث تجعلُ كلُّ طائفةٍ منهم ما تنفيه من الأسماء أو الصفات من التشبيه الذي يجبُ تنزيهُ الله عنه.

فالأشاعرةُ - مثلاً - أدخلوا في مسمّى هذا التوحيدِ نفيَ كثيرٍ

(١) المصدر السابق (٣/ ٧٨١ - ٧٨٢). وبعد هذا الكلام أوردَ شيخُ الإسلامِ نصوصًا كثيرةً لعددٍ من الأئمةِ في ذمِ كلامِ هؤلاء في التوحيد، وأنّ توحيدَهُم هو توحيدِ بشرِ المريسي وغيرِهِ من الجهمية. (٢/ ٧٨٢ - ٧٩٦).

من الصفات، والمعتزلة أدرجوا في ذلك نفي جميع الصفات، والجهمية نفوا الأسماء والصفات جميعاً، وزاد الغلاة من القرامطة والباطنية فقالوا: لا يُوصف بالنفي والإثبات؛ لأنّ القول بأحدهما يقتضي تشبيهاً، وهكذا<sup>(١)</sup>.

**ثالثاً: أمّا قولهم في القسم الثالث: إنه تعالى واحدٌ في أفعاله لا شريك له، وأنه ربُّ كل شيءٍ وخالقه:**  
فيقول عنه شيخ الإسلام:

«وهذا معنى صحيح، وهو حق، وهو أجود ما اعتصموا به من الإسلام في أصولهم، حيث اعترفوا فيها بأنّ الله خالق كلِّ شيءٍ ومُربِّه ومدبِّره»<sup>(٢)</sup>.

والخطأ الذي وقع فيه الأشاعرة والماتريدية هنا: أنهم فهموا أنّ هذا هو التوحيد الذي دعت إليه الرُّسل، وأنه هو المقصودُ بشهادة أن لا إله إلا الله، ومن المعلوم: أنّ هذا التوحيد قد أقرّ به المشركون، ولم يُنكره أحدٌ من بني آدم، «ولكن غاية ما يُقال: إنّ المعتزلة وغيرهم جعلوا بعض الموجودات خلقاً لغير الله، كأفعال العباد، ولكنهم يُقرون بأنّ الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا: إنهم خالقوا أفعالهم»، ولكن الأشاعرة لم يُحسنوا في الردّ على المعتزلة في هذه المسألة، حيث إنهم «قد ردّوا قولهم ببِدَع غلّوا فيها، وأنكروا ما خلقه الله من الأسباب، وأنكروا ما نطق به الكتاب

(١) انظر: «التدمرية» (ص ١٨٢ - ١٨٣)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/٩٤٨ - ٩٤٩).

(٢) «التسعينية» (٢/٧٩٦).



والسُّنَّةُ من أن الله يخلقُ الأشياءَ بعضُها ببعض»<sup>(١)</sup>.

هذه أقسامُ التوحيد عند الأشاعرةِ والماتريدية، وقد بينّا ما في ظاهرِ عباراتهم فيها من الحق، وما قصدوه من الباطل، مع ما وقعوا فيه من التقصير فيما أصابوا فيه من ناحية.

\*\*\* \* \*\*

---

(١) انظر: «التدمرية» (ص ١٨٠ - ١٨١)، «التسعينية» (٢/٧٩٦)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/٩٤٩).





## المبحث الأول



# عرضُ موقفه من «الألوهية»، ومتابعةٌ من بعده له في ذلك

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقفُ التفتازانيِّ من الألوهية.

المطلب الثاني: متابعةٌ من بعده له في ذلك.

\*\* \* \*\*

## المطلب الأول

### موقف التفازاني من توحيد الألوهية

- هذا المطلب يشتمل على أربعة أمور:
- الأمر الأول: عرض موقف التفازاني من توحيد الألوهية.
- الأمر الثاني: إشكال ودفعه.
- الأمر الثالث: وقفة مع معنى «واجب الوجود».
- الأمر الرابع: وقفة مع موقف التفازاني من «دليل التمانع».

\*\*\* \* \*\*

#### الأمر الأول: عرض موقف التفازاني من توحيد الألوهية:

لم يخرج التفازاني رَحِمَهُ اللهُ عَنْهُ عن الخط العام للمتكلمين، والذي قد سبق عرضه في التمهيد، والذي يتلخص في إهمال توحيد الألوهية، حيث اكتفى في شرح النسفية في عرض التوحيد بإقامة الأدلة على إثبات وجود الله تعالى، ولم يُعرج على توحيد الألوهية إطلاقاً، بل فسّر الألوهية بالربوبية، كما يظهر من كلامه وصنيعه، وبذلك تم إهمال هذا النوع من التوحيد، والذي هو أهم أنواع التوحيد، أمّا النوع الذي انصبَّ جهده عليه - وهو توحيد الربوبية - فهو من أنواع التوحيد الذي لم يكن النبي ﷺ يُعيره كبير اهتمام، اعتماداً على ما في فطر الناس من الاعتراف به، وبنى دعوته ﷺ على

افتراض القضية مسلّمة لا جدالَ فيها؛ لأنّ من أرسلَ إليهم لم يكونوا يجحدون أصلَ هذا التوحيد، كما أنّ إنكارَ الصانع نادرٌ في البشرية.

وفيما يلي عرض موقفه من حقيقة التوحيد، لتوصّل بذلك إلى موقفه من الألوهية:

١ - قال النسفيُّ بعد انتهائه من ترتيب مقدمات دليل الأعراس:

«والمُحدِّثُ للعالمِ هو الله تعالى».

قال التفتازانيُّ في تفسير لفظ الجلالة (الله): «أي: الذات الواجب الوجود، الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيءٍ أصلاً؛ إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصحّ محدثاً للعالم ومُبدئاً له، مع أن العالم اسمٌ لجميع ما يصلحُ علماً على وجود مُبدئٍ له»<sup>(١)</sup>.

قال الكستليُّ في شرح كلام التفتازانيِّ: «قوله: (أي: الذات الواجب...): يريد أنّ هذا اللفظ وإن كان وضعه بإزاء واجب الوجود: لكنّ لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الألوهية، صار قولنا: (الله) بمنزلة أن يقول: الذات الموصوفة بالألوهية، والألوهية - على ما صرّح به - عبارة عن وجوب الوجود والقَدَمِ الذاتي، أعني عدم المسبوقية بالغير.

فصارَ قوله: (والمُحدِّثُ للعالمِ هو الله تعالى) في قوة أن يُقال: (هو الذات الواجب الوجود).

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٥ - ٢٦).

وقوله: (الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء):  
صفة كاشفة للواجب الوجود.

وقوله: (أصلاً): أي: لا في صفاته، ولا في أفعاله؛ إذ  
المحتاج في شيء من ذلك إلى غيره لا يكون واجب الوجود، ولا  
يصلح مبدئاً للعالم<sup>(١)</sup>.

وقال أحمد الجندي في شرح كلام التفتازاني السابق:

«قوله: (أي: الذات الواجب الوجود الذي...): إنما فسره  
بواجب الوجود وإن كان وضع لفظة «الله» بإزاء الذات المقدس<sup>(٢)</sup> -  
إشارة إلى أن مدار الفاعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات،  
وامتيازها عن سائر الذوات: ليس إلا من جهة الواجبية<sup>(٣)</sup>، فكأنه  
قال: (والمحدث للعالم هو الواجب)<sup>(٤)</sup>.

ومما سبق اتضح أن التفتازاني يفسر (الإله) ب(واجب  
الوجود)، وبالتالي يغفل الألوهية.

(١) «حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية» (ص ٥٩).

(٢) (الذات) تأنيث (ذو)، فكان الأولى أن يقول: (الذات المقدسة)، ويبدو  
أنه لاحظ المعنى، وهو الله المقدس، فلم يؤنث الصفة.

(٣) قال منهواته تعليقا على هذه الجملة: «إذ امتياز الذات عندنا بوصف  
الألوهية، وهي عبارة عن وجوب الوجود». «حاشية منهواته على حاشية  
أحمد الجندي على شرح العقائد النسفية» - ضمن «مجموع الحواشي  
البهية» - (٨٢/١).

(٤) «حاشية أحمد الجندي على شرح العقائد النسفية» - ضمن «مجموع  
الحواشي البهية» - (٨٢/١).

٢ - ويقولُ التفتازانيُّ في تفسير «الواحد» عند قولِ النسفي: (الواحد):

«يعني: أنَّ صانعَ العالمِ واحد، ولا يمكنُ أن يصدُقَ مفهومُ واجبِ الوجودِ إلَّا على ذاتٍ واحدة»<sup>(١)</sup>.

قال الكستليُّ في شرحه: «قولُه: (يعني: أنَّ صانعَ العالمِ واحد...): قد عرفتَ أنَّ قولَه: (والمُحدِثُ للعالمِ هو الله تعالى) في قوة أن يُقال: (صانعُ العالمِ هو الذاتُ الواجبُ الوجود)، فصارَ وصفُه بالوحدة في قوة وصفِ الواجبِ بها، بمعنى أنه يمتنعُ اشتراكُ مفهومِ الواجبِ بين اثنين، فاضمَحَلَّ ما يُتَوَهَّمُ من أنَّ «الله» تعالى علِمَ لذاتِ المعبودِ بالحق، فلا معنى لجعلِ وحدته من المطالبِ العلميَّة»<sup>(٢)</sup>.

وتحقيقُه: ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ من أنَّ حقيقةَ التوحيدِ اعتقادُ عدمِ الشريكِ في الألوهيةِ وخواصِّها.

وأرادَ بالألوهيةِ - على ما صرَّحَ به - وجوبَ الوجود، والقِدَمَ الذاتي، بمعنى عدمِ المسبوقيةِ بالغير.

وبخواصِّها<sup>(٣)</sup>: مثلَ تدبيرِ العالمِ، وخلقِ الأجسام، واستحقاقِ العبادة، والقِدَمِ الزمانيِّ مع القيامِ بنفسِه»<sup>(٤)</sup>.

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٧).

(٢) يُشير الكستليُّ إلى ضعف تفسير اسم (الله) بـ(الإله) بمعنى المألوه - وهو المعبود -، ويقرر ويؤكد ما قرره التفتازانيُّ من أنَّ معنى (الإله) هو واجب الوجود، ومن أهم خصائصه الوحدة.

(٣) أي: وأرادَ التفتازانيُّ بخواصِّها...

(٤) «حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية للتفتازاني» (ص ٦٢ - ٦٣).

وقال أحمد الجندي في شرح كلام التفازاني السابق:  
«قوله: (يعني: أن صانع العالم واحد): قد مرّت الإشارة إلى  
أنّ قوله: (والمحدّث للعالم هو الله تعالى) بمنزلة (إنّ صانع العالم  
هو الذات الواجب الوجود)، فوصفه بـ(الواحد) في قوة وصف  
الذات الواجب الوجود به، فالمعنى عدم اشتراك مفهوم واجب  
الوجود بين الاثنين، وإليه أشار بقوله: (ولا يمكن أن يصدق...).  
فمعنى الوحدة حينئذٍ: عدم الاشتراك في الوجود، ومألّه -  
أي: مرجعه - إلى عدم الكثرة من حيث الجزئيات.  
ويؤيدّه ما في (شرح المقاصد) من أنّ حقيقة التوحيد: اعتقاد  
عدم الشريك في الألوهية وخواصّها، وأراد بالألوهية وجوب  
الوجود...»<sup>(١)</sup>.

قلت: أشار أحمد الجندي هنا إلى كلام التفازاني في شرح  
المقاصد، وهو طويل، وسأنقلُ بعضه هنا لأهميته، قال في  
(المقاصد):

٣ - «التوحيد: الواجب لا كثرة فيه أجزاء؛ لأنّ المركّب  
ممكّن، ولا أفراد لوجوه...»<sup>(٢)</sup>، ثم ذكر تلك الوجوه.

وقال في شرحه: «الفصل الثاني: في التنزيهات، أي: سلب  
ما لا يليق بالواجب عنه، وفيه مباحث:

الأول: في نفي الكثرة عنه بحسب الأجزاء، بأن يتركّب

(١) «حاشية أحمد الجندي على شرح العقائد النسفية للتفازاني» - ضمن  
«مجموع الحواشي البهية» - (١/٨٧).

(٢) «مقاصد الطالبين» له (٤/٣١).



من جزأين فأكثر، وبحسب الجزئيات، بأن يكون الموجود واجباً أو أكثر...»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر ثلاثة أدلة على نفي الكثرة بحسب الأجزاء (التركيب)، وعشرة أدلة على نفي الكثرة بحسب الجزئيات<sup>(٢)</sup>، قال في العاشر منها - وهو الدليل الأخير حسب ترتيبه:

«إن بعثة الأنبياء ﷺ وصدقهم بدلالة المعجزات: لا يتوقف على الوحدانية، فيجوز التمسك بالأدلة السمعية، كإجماع الأنبياء على الدعوة إلى التوحيد ونفي الشرك، وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك»<sup>(٣)</sup>.

وفي هذا النص أمور:

أ - تأخير الأدلة السمعية حتى عند الاستدلال للتوحيد، الذي هو عماد الدين.

وقد سبق التفصيل في الرد على التفتازاني في هذا الأمر<sup>(٤)</sup>.

ب - التماس الجواز لذكر الأدلة السمعية للاستدلال للتوحيد، وذكرها على استحياء، وعدم شيء من ذلك عند ذكر ما أسماها الأدلة العقلية، وكثير منها مستمدة من زبالات أفكار أعداء التوحيد، ممن لم يذق طعمه في حياته!!.

ج - الجزم بأن دعوة الأنبياء كانت إلى التوحيد الذي ذكره،

(١) «شرح المقاصد» (٣١/٤).

(٢) انظر: المصدر السابق (٣١/٤ - ٣٨).

(٣) السابق (٣٨/٤).

(٤) انظر ما سبق في المبحث الثاني من الفصل الثالث من الباب الأول.

وكذلك الجزمُ بأنَّ النصوصَ القطعيةَ من الكتابِ والسُّنةِ وردت لإثباتِ ذلك التوحيد.

وهذا خطأ، وسيأتي بيانه قريباً إن شاء الله تعالى.

٤ - وقال فيه أيضاً:

«حقيقةُ التوحيد: اعتقادُ عدم الشريكِ في الألوهيةِ وخواصّها، ولا نزاعَ لأهل الإسلامِ في أنّ تدبيرَ العالمِ، وخلقَ الأجسامِ، واستحقاقَ العبادةِ، وقَدَمَ ما يقومُ بنفسِه: كلها من الخواص.

ونعني بالقدَم: عدمَ المسبوقيةِ بالعدمِ، وأمّا بمعنى عدمِ المسبوقيةِ بالغير: فهو نفسُ الألوهيةِ ووجوبُ الوجودِ»<sup>(١)</sup>.

ومعنى قوله: «اعتقاد عدم الشريك في الألوهية»: أي: عدم وجود ربٍّ خالقٍ غير الله؛ أي: صانعُ العالمِ ومدبرُه وخالقُ الأرضِ والسمواتِ واحد، وهو الله تعالى.

وهذا هو الظاهرُ من صنيعه ومن كلامه:

• أما صنيعه: فقد أوردَ قوله هذا بعد مبحثِ إثباتِ أن صانع العالمِ واحد.

• وأمّا من كلامه: فلأنه جعلَ خلقَ الأجسامِ وتدبيرَ العالمِ من خواصِ الألوهية.

وبما أن المتكلمين لا يعرفون توحيدَ الألوهيةِ قسمًا خاصًا: فقد ضمَّ استحقاقَ العبادةِ أيضًا إلى الربوبيةِ<sup>(٢)</sup>.

(١) «شرح المقاصد» (٤/٣٩).

(٢) انظر: تعليق محقق «العقد الثمين في بيان مسائل الدين» (ص ٢٨١).

وهذا النصُّ من أوضح النصوص على أن مراده بالألوهية هي الربوبية.

ثم ذكرَ أن قولَ المعتزلةِ بخلقِ العبادِ لأفعالهم ليس مخالفاً بالتوحيد، ثم قال:

«نعم، تفويضهم تديبيرَ شطرٍ من حوادثِ العالم، وهو الشرورُ والقبائحُ إلى الشيطانِ على خلافِ مشيئةِ الله تعالى، وإن كان بإقداره وتمكينه: خطبٌ صعب، وأصعبُ منه قولُ الفلاسفةِ بقَدَمِ العقولِ وإيجادها للنفوسِ وبعضِ الأجسام، وتفويضِ تديبيرِ عالمِ العناصرِ إليها وإلى الأفلاك.

- فمَرَجُ التوحيدِ عندهم إلى وحدةِ الواجبِ لذاته، لا غير.
- فالمعتزلةُ إنما يُبالغون في نفي تعدُّدِ القديم.
- وأهلُ السُّنةِ في نفي تعدُّدِ الخالق.
- والكلُّ متفقون على نفي تعددِ الواجب، والمستحقُّ للعبادة، والموجدُ للجسم!!

وأما المشركون: فمنهم الثنوية... ومنهم المجوس...»<sup>(١)</sup>.

٥ - وقال في «تهذيب الكلام»<sup>(٢)</sup> له: «والمشركون هم الثنوية... والمجوس... وأما القائلون بقَدَمِ الصفات، وخلقِ الحيوانِ لأفعاله، والشياطين للقبائح، والعقول للنفوسِ والأجسام والأفلاكِ ولِمَا في عالمِ العناصر: فيبالغون في التوحيد، إلا أن القولَ بتعدُّدِ الذواتِ القديمة، الموجدةِ لذواتٍ مستقلة: خطبٌ هائل».

(١) «شرح المقاصد» (٤/٣٩ - ٤٠).

(٢) (ق: ٣٤/ب)، و(٢/١٠٩ - ١١١) من «تقريب المرام».

٦ - وقال في «شرح العقائد النسفية» في الموضوع نفسه:  
«لا يُقال: فالقائلُ بكونِ العبدِ خالقًا لأفعالهِ يكونُ من المشركينِ  
دون الموحّدين؟»

لأننا نقول: الإشراكُ هو إثباتُ الشريكِ في الألوهيةِ، بمعنى  
وجوبِ الوجودِ، كما للمجوس، أو بمعنى استحقاقِ العبادةِ، كما  
لعبدةِ الأصنام، والمعتزلةُ لا يُثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقيةَ  
العبدِ كخالقيةِ الله تعالى؛ لافتقارهِ إلى الأسبابِ والآلاتِ التي هي  
بخلقِ الله تعالى.

إلا أنّ مشائخَ «ما وراء النهر»<sup>(١)</sup> قد بالغوا في تضليلهم في هذه  
المسألة، حتى قالوا: إنّ المجوسَ أسعدُ حالًا منهم حيث لم يُثبتوا  
إلا شريكًا واحدًا، والمعتزلةُ يُثبتون شركاء لا تُحصي<sup>(٢)</sup>.

وقد صرّح التفتازانيُّ هنا في النصوص السابقة بأنّ قولَ  
المعتزلةِ بكونِ العبدِ خالقًا لأفعاله ليس من الشرك.

بل صرح بأنّ قولَ الفلاسفةِ بقَدَمِ العقولِ، وإيجادها للنفوسِ  
وبعضِ الأجسامِ «خطبٌ هائل»!! ولكن لا يصلُ الأمرُ بهم إلى  
«الشرك»!!

وهذه دعوى خطيرة، حيث أدّى به نظره إلى تقرير توحيد

(١) يقصدُ بهم الماتريدية.

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٦١)، وما ذكره عن مشائخ «ما وراء النهر» هو  
صريحُ نصوصِ أئمةِ الماتريدية التي أسلفتها فيما سبق (ص ١٢٧٧ -  
١٢٧٩)، إلا أنّ العبارةَ التي أوردها التفتازانيُّ عنهم هي نصُّ كلامِ  
اللامثيِّ الماتريديِّ في كتابه «التمهيد لقواعد التوحيد» (ص ٩٨).

الذات - الذي سمّاه واجب الوجود - إلى عدم الحكم بالشرك على من يعتقدُ برؤية غير الله تعالى، ومَن يقرر وجودَ خالقين دون الله، وهم الفلاسفةُ المعترفون لدى أهل الإسلام من كبار المشركين في الربوبية، حيث لم يُسندوا إلى الله تعالى فعلاً ولا خلقاً، وعلى هذا تابعتُ نصوصُ أهل العلم المعروفين.

وقد ذكرَ شيخُ الإسلام في عدة مواضع من كتبه: أنَّ شركَ الفلاسفةِ والمتفلسفةِ شرٌّ من شركِ مشركي العرب<sup>(١)</sup>، وأنَّ النصرانيِّ مع قولهم بالتثليث: خيرٌ منهم<sup>(٢)</sup>، فالمشركون - مع شركهم وكفرهم - كانوا يقرون بأنَّ الله خالقُ كل شيءٍ، وأنَّ السماواتِ والأرضَ مخلوقةٌ له، وكانوا يقولون: إنَّ الملائكةَ مخلوقون، وعند المتفلسفةِ «هي العقولُ العشرة، وتلك عندهم قديمةٌ أزلية، والعقلُ ربُّ كلِّ ما سوى الربِّ عندهم، وهذا لم يقل مثله أحدٌ من اليهودِ والنصارى ومشركي العرب، لم يقل أحدٌ: إنَّ ملكاً من الملائكةِ ربُّ العالمِ كلِّه».

ويقولون: إنَّ العقلَ الفعَّالَ مُبدِعٌ لِمَا تحت فلَكِ القمر، وهذا أيضاً كفرٌ لم يصل إليه أحدٌ من كفار أهل الكتاب ومشركي العرب<sup>(٣)</sup>.

فبما أنَّ الفلسفةَ هي التشبُّهُ بالإله بقدر الطاقة البشرية:

(١) انظر: «الرد على المنطقيين» (ص ١٠١ - ١٠٤، ٢٢١ - ٢٢٣)، «الاستغاثة في الرد على البكري» (٢/ ٤٧٩ - ٤٨٠)، «الجواب الصحيح» (٤/ ٤٦٣).

(٢) انظر: «بيان تلبس الجهمية» (١/ ٤٨٠ - ٤٨١، ٤٨٢).

(٣) «الرد على المنطقيين» (ص ١٠١ - ١٠٢).

فالألوهية عندهم مشاعةٌ وموضعُ تنافسٍ بين البشر، ولا مانع من أن يترقى أحدٌ من البشر في درجات الألوهية حسب تمكُّنه من هذا التشبُّه، بل ولا مانع من أن يصل إلى أعلى درجاتها!! .  
قال شيخ الإسلام تعليقاً على كلام لأبي البركات ابن ملكا، والذي ذكرَ موضوع علم الإلهيات عند الفلاسفة:

«وهذا الذي حكاه عنهم مطابقٌ لما حكاه سائرُ الناس عنهم: أن الفلسفة عندهم هي التشبُّه بالإله على قدر الطاقة، وذكرَ الله معنى آخر، وهو الفاعل الذي لا يُرى، وله سلطانٌ، وجعلَ الملائكة هي الآلهة بهذا التفسير، وبيَّن أن العلمَ الإلهي يتكلمون فيه على جنس الآلهة، ثم على صفات الإله الأكبر، الذي هو إله الآلهة. فالإلهية عند القوم أمرٌ مشتركٌ بين الله وبين الملائكة... لكن إلهية الله أفضل وأكمل.

وهذا الشركُ شرٌّ من شركٍ مشركي العرب؛ فإن أولئك وإن أشركوا بالوسائط، وقالوا: هم شفعاؤنا عند الله، وقالوا: إنما نعبدُهم ليقربونا إلى الله زلفى: فلم يكن التأله عندهم بمعنى التشبُّه والافتداء، بل بمعنى العبادة والذل والمحبة، وهؤلاء - مع عظيم شركهم بالله بمخلوقاته - جعلوا التأله لنا هو التشبُّه بالإله، لا أنه يُحَبُّ ويُعبد ويُدعى ويُسأل، ولهذا لم تكن الإلهية مختصةً بالله عندهم؛ لأنَّ التشبُّه مبناه على أن الأدنى يتشبه بالذي فوقه، والذي فوقه يتشبه بمن فوقه، حتى ينتهي إلى الغاية، ولهذا سمّوه إله الآلهة...»<sup>(١)</sup>.

(١) «الصفدية» لشيخ الإسلام (٢/٣٣٤ - ٣٣٥).

وقال - أيضًا - في الموضوع نفسه :

«ثم من العجب أنّ القومَ يدعون التوحيد، ويُبالغون في نفي التشبيه، حتى نَفَوْا الصفات... وهم يدعون أنّ أحدهم يجعل نفسه شبيهاً بالله... فما بالهم زعموا أنهم يتشبهون بالله تعالى، مع أنّ التشبيه الذي أثبتوه شركٌ صريحٌ في الإلهية التي هي مختصةٌ بالله؟!»<sup>(١)</sup>.

وقال - أيضًا - في الموضوع نفسه :

«وقد بُيِّنَ في غير هذا الموضع: أنّ هؤلاء (المتفلسفة) أكفر من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل وإن تظاهروا بالإسلام؛ فإنهم يُظهِرون من مخالفة الإسلام أعظم مما كان يُظهِره المنافقون على عهد رسول الله ﷺ»<sup>(٢)</sup>.

وقال المقرئ (ت ٨٤٥هـ) متحدّثاً عن أصناف المشركين :

«وكالفلاسفة ومن تبعهم: الذين يقولون بأنّه لم يصدر عنه إلاّ واحدٌ بسيط، وإنّ مصدرَ المخلوقات كلّها عن العقول والنفوس، وإنّ مصدرَ هذا العالم عن العقلِ الفعّال، فهو ربُّ كلّ ما تحته ومدبّرُه. وهذا شرٌّ من شركِ عبّاد الأصنام والمجوس والنصارى، وهو أخبث شركٍ في العالم؛ إذ يتضمّن من التعطيل وجحدِ إلهيته - سبحانه - وربوبيّته، وإسنادِ الخلقِ إلى غيره: ما لم يتضمّنهُ شركُ أمةٍ من الأمم. وشركُ القدريّة مختصرٌ من هذا، وبابٌ يُدخِلُ منه إليه، ولهذا شبّههم الصحابةُ ﷺ بالمجوس... وقد روى أهلُ السنن فيهم ذلك

(١) المصدر السابق (٢/٣٣٦ - ٣٣٧).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥/٥٤٧).

مرفوعاً أنهم مجوسُ هذه الأمة<sup>(١)</sup>»<sup>(٢)</sup>.

وقد اعترف بهذه الحقيقة بعض المتكلمين المتأخرين<sup>(٣)</sup>.

فما أغرب قول التفتازاني - رحمه الله تعالى - في تبرئتهم من الشرك!

٧ - ومن أوضح أقواله في تفسير الألوهية بالربوبية: جزؤه بأن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] يدلُّ على برهان التمانع، ودليل التمانع متعلق بإثبات توحيد الربوبية، وقد سبق نقلُ نصوصه في ذلك، والتعليق عليه، في المبحث الثالث من الفصل الأول من هذا الباب.

وخلاصة آراء التفتازاني - حسب الأقوال السابقة - ما يلي:

١ - أن الألوهية عنده بمعنى وجوب الوجود، وتفسيره يؤول إلى توحيد الربوبية، ذلك لأنه قد سبق أن المعنى الصحيح لواجب

(١) أخرج أبو داود في «سننه» (٢٢٢/٤)، ح (٤٦٩١، ٤٦٩٢) في السنة، باب في القدر، عن ابن عمر مرفوعاً، وقد حسنه الشيخ الألباني في «الصحيحة» (٦ - القسم الأول/٥٦٤ - ٥٦٥) تحت رقم (٢٧٤٨)، وفي «صحيح سنن أبي داود» (١٤٣).

وروى ابن ماجه في «سننه» (٣٥/١)، ح (٩٢) في المقدمة، باب في القدر، وهو ضعيف.

وفي الموضوع روايات أخرى مرفوعة وموقوفة، ذكر بعضها ابن أبي العز في «شرح العقيدة الطحاوية» (٣٥٦/١ - ٣٥٧)، وذكر فيه (٣٥٨/١): «أن كل أحاديث القدرية المرفوعة ضعيفة، وإنما يصح الموقوف منها».

(٢) «تجريد التوحيد المفيد» للمقريزي (ص ٢٨).

(٣) انظر: «تحفة أهل الأمالي شرح بدء الأمالي» (ص ١٧).



الوجود: أنه الذي يكون موجودًا بنفسه، لا يفتقر إلى مبدع.  
وسبق - أيضًا - في كلام التفتازاني: أن من خواص الألوهية:  
تدبيرُ العالم، وخلقُ الأجسام، واستحقاقُ العبادة.

وعلى هذا يمكن أن نقول: إنَّ وجوبَ الوجودِ عنده يتضمَّنُ  
أهمَّ معاني الربوبيةِ وخصائصها؛ لأنَّ معنى وجوبِ الوجود: وجوده  
بنفسه، واستغناؤه تعالى عن غيره، وكونه مبدعَ الكائنات.

قال شيخُ الإسلام عن إثبات الصفات الاختيارية: «وهذا المعنى  
ذكره أبو حامد الغزالي في (تهافت الفلاسفة) وغيره، وبَيَّنَّ أنَّ واجبَ  
الوجود الذي أثبته البرهان: هو ما يكونُ مُبدِعًا للممكنات»<sup>(١)</sup>.

وقد عبَّرَ الغزاليُّ عن هذا المعنى بأنه «ينبوعُ الوجودِ في حقِّ  
غيره»، وأنَّ «الماهياتِ كُلَّها موجودةٌ به»<sup>(٢)</sup>.

كما أنَّ التفتازانيَّ قد عبَّرَ عنه بنحو ذلك بأنَّ «الواجب مبدأً  
لوجود الممكنات»<sup>(٣)</sup>.

**والخلاصة:** أنَّ معنى واجب الوجود عنده يتضمَّنُ معاني  
الربوبية، من الخلق، والتدبير، وجميع ما تحتاجه الممكنات في  
وجودها وبقائها، وقد لَخَّصَهَا السنوسيُّ بقول: «معنى الألوهية:  
استغناءُ الإله عن كلِّ ما سواه، وافتقارُ كلِّ ما عداه إليه»<sup>(٤)</sup>.

(١) «شرح الأصبهانية» (٧٧/١).

(٢) «مقاصد الفلاسفة» له (ص ١١٣).

(٣) «شرح المقاصد» (٣٤٠/١).

(٤) «أم البراهين» للسنوسي (ص ١٦٨) - مطبوع بذييل «تهذيب شرح السنوسية»

ومصطلح (وجوب الوجود) وإن كان فلسفياً، نشأ في بيئة غامضة، واستُخدم بأسلوبٍ غامض، إلا أن معناه الصحيح يتضمّن إبداعه للعالم وربوبيته؛ إذ هو مُوجدُ الممكنات.

وعليه، فقد اتضح أن التفتازاني قد فسّر الألوهية بالربوبية، وأهمّل الألوهية.

ومما يؤيد أن تفسير التفتازاني للألوهية بوجوب الوجود يؤوّل إلى تفسيره للألوهية بالربوبية: أنه استدلّ بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] على دليل التمانع، ودليل التمانع متعلق بالربوبية كما سبق تفصيله في موضعه.

وأوضح من هذا قوله: «يعني<sup>(١)</sup> أن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم (واجب الوجود) إلا على ذاتٍ واحدة، والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع، المشار إليه بقوله تعالى...»<sup>(٢)</sup>.

وهذا واضح في أنه يرى أن من أهم مقومات وجود الوجود هو الصنع، والخلق، والتدبير.

وقد اختلف المحشون وشراح كلام التفتازاني هنا في كلامه السابق في تحديد مرجع الضمير في قوله: «والمشهور في ذلك»، هل الإشارة بقوله: «ذلك» إلى وحدة الصانع، كما هو المناسب للتمانع ودليل الحدوث، أو إلى وحدة الواجب، كما هو المناسب لدليل

(١) أي: النسفي بقوله: «الواحد».

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٧).

الإمكان<sup>(١)</sup>، والذي أراه:

أنَّ الأمرَ لا يخلو من غموض وإشكال، وذلك نابعٌ من تأرجح التفتازانيِّ بين الفلاسفةِ والمتكلمين في هذا الموضوع.

فمن المعلوم أنه قد «اتفقَ المتكلمون والفلاسفةُ على أنه تعالى واحدٌ، بمعنى عدم مشاركةِ الغيرِ له في الألوهية، ولكنهم اختلفوا في الطرقِ المؤدِّيةِ إلى إثباتِ الوحدةِ له تعالى، تبعًا لاختلافهم في خصائصِ الألوهية:

فخصوصيتها عند الفلاسفةِ هي وجوبُ الوجودِ بالذات، ولذلك عُنوا في أدلتهم بإثباتِ أنه لا واجبَ وجودٍ غيره.

وأما عند المتكلمين: فخصوصيتها هي الانفرادُ بالخلقِ والاختراع، ولذلك قَصَدوا في أدلتهم إلى إثباتِ أنه هو الصانعُ للعالم، وأنه لا شريكَ له في ذلك»<sup>(٢)</sup>.

وإذا نظرنا إلى صنيع التفتازانيِّ: فإنه لا يخلو من غموض واضطراب، ويتضح ذلك من أمرين:

**الأول:** أنه انحازَ إلى الفلاسفةِ في تحديدِ أخصِّ أوصافِ الإله، فرأى أنه وجوبُ الوجودِ لذاته، كما يدلُّ تفسيره للإله بواجب الوجود، وكما سيأتي نصُّه في ذلك.

**الأمرُ الثاني:** أنَّ هذا الاختيارَ من التفتازانيِّ: يقتضي أن يتميِّزَ في جميع المسائل المتفرِّعة عن ذلك، والمتعلِّقة بالوحدانية، إلَّا أنه

(١) انظر: «حاشية الكستلي» (ص ٦٣)، «حاشية أحمد الجندي» (١/٨٧)، «النبراس» (ص ١٥٥).

(٢) «ابن تيمية السلفي» للهراس (ص ٧٩).

لم يفعل ذلك، بل درجَ على المعروفِ عند المتكلمين من الاستدلالِ بالتمانع على الوجدانية، وهذا يقتضي أن يُصنَّفَ مع المتكلمين.

إلا أنه أبهمَ الأمرَ، ولم يميِّز نفسه بوضوح، مع إقامة بعض القرائنِ على انحيازه إلى الفلاسفة.

ولذلك اختلفَ المحشون في مرجع الضميرِ المذكور، وكان ذلك الاختلافُ طبيعياً نظراً إلى الإبهام الموجودِ في موقف التفتازانيِّ نفسه.

ولمَّا كان التفتازانيُّ مضطرباً في هذا الأمر: أبهمَ الأمرَ، وأربكَ من بعده.

إلا أنه يمكنُ أن يُتكلَّفَ فيقال: أنه لا تعارضَ بين الأمرين، وأنَّ التفتازانيِّ اعتبرَ في كلامه السابق واجبَ الوجودِ موجداً للممكنات، مُبدعاً لها، فواجبُ الوجودِ يتضمنُ معنى الصانع بهذا الاعتبار.

ولا ريبَ في أنَّ الجزمَ بهذا التوجيه لا يخلو من الضعف؛ نظراً إلى تضارب مسالك التفتازانيِّ، إلا أنه قد يكون هو المتعيَّنُ فيما يختصُّ بالاتجاه الذي يُسائرُ فيه التفتازانيُّ موكبَ المتكلمين، وعلى هذا فلا داعي لتلك الاستشكالات، والله تعالى أعلم بالصواب.

وقد تبينَ مما سبق: أنَّ التفتازانيِّ فسَّرَ الألوهيةَ بالربوبية، مع زيادة تعقيدٍ في هذا التفسير، وأهمَلَ الألوهية، ولم يذكره ضمنَ أقسامِ التوحيد.

وهنا سؤالٌ يطرحُ نفسه، وهو: لِمَاذَا نرى أمثالَ التفتازانيِّ ممن

يُعدّون من كبار العلماء: يُطلَقُ مثل هذه الأسماء التي فيها إجمال على الله تعالى، وليس عليها دليلٌ من الكتاب والسُّنة، ويستغني عن الأسماء الحسنى التي وردت لله تعالى في الكتابِ وصحيح السُّنة، فهل كان اختيارُ التفتازانيِّ لهذا الاسم والتزامه له بعد غربلته لقاموسِ نصوص الكتاب والسُّنة، وملاحظةِ القصور فيه في إطلاقِ أسماءٍ تؤدّي المعاني الجليلة التي تُناسِبُه تعالى؟

والجواب: أن الأمرَ ليس كذلك، بل أسماءُ الله تعالى الواردة في الكتابِ وصحيح السُّنة فيها ما يُغني عن هذه المصطلحات المجرّمة المستوردة الشيء الكثير، ومسمّى (واجب الوجود) مجملٌ يحتملُ حقًا وباطلاً، كما سبق، ومعناه الصحيحُ «هو بعضٌ ما دلّت عليه النصوصُ الإلهيةُ وأسماءُه الحسنى، لكن النصوصُ تدلُّ على معانٍ تجمعُ هذا المعنى وغيره من صفات الكمال، لا تقتصرُ على مجرد ذلك، مثل كونه تعالى قيومًا<sup>(١)</sup>، وكونه صمدًا... بل ومعنى اسمه الرب، والإله، وغير ذلك من أسمائه الحسنى»<sup>(٢)</sup>.

فاسمه (القيوم) - مثلاً -: يدل على معنى الأزلية والأبدية ما لا يدلُّ عليه لفظُ (القديم)، كما أنه يدلُّ على كونه تعالى موجودًا بنفسه - وهو معنى (واجب الوجود) - ويزيدُ على ذلك الدلالة على

(١) ألف شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ رسالتين في بيان معنى (القيوم)، نُشرت أولها ضمن كتاب «تفسير آياتٍ أشكلت» (١/٤٢١ - ٤٤٣) - وهي ليست منه - والثانية ضمن «جامع المسائل لشيخ الإسلام»، المجموعة الأولى (ص ٣٧ - ٥٩)، وقد بيّن رَحِمَهُ اللهُ عَظَمَ دلالة هذا الاسم، واشتماله على المعاني العظيمة، فلتراجع.

(٢) «شرح الأصبهانية» لشيخ الإسلام (١/٤٩).

قيام غيره به<sup>(١)</sup>.

وكيف يُعقلُ أن يُلاحظَ القصورُ في الأسماء التي أطلقها سبحانه على نفسه المقدسة، مع أنه تعالى «أخبرَ بها عن نفسه، وهو أعلمُ بها من غيره، وأصدقُ قيلاً، وأحسنُ حديثاً من غيره...». وهكذا القولُ «فيما أخبرَ به النبي ﷺ عن الله تعالى؛ فإنَّ النبيَّ ﷺ أعلمُ الناسِ بربه، وأصدقُهم خبراً، وأنصحُهم إرادةً، وأفصحُهم بياناً»<sup>(٢)</sup>.

فإذا: ما الذي ألجأ التفازاني إلى أن يملأ كتبه بمثل هذه الأسماء التي ما أنزلَ الله بها من سلطان؟ فمما لا شك فيه أن «تسميةَ الله تعالى بما لم يُسمَّ به نفسه، أو إنكارَ ما سَمَّى به نفسه: جنايةٌ في حقه تعالى، فوجبَ سلوكُ الأدب في ذلك، والاقتصارُ على ما جاء به النص»، فبماذا يُفسَّرُ صنيعُ التفازاني؟

الجواب: إنه تقليدُ المتفلسفة، ولا شيءَ غيره، وقد خَلَفَ التفازاني في ذلك كثيراً من أئمة المتكلمين ورائه، ويدلُّ عليه: أنه من المعلوم أنَّ الفلاسفةَ والمتكلمين اختلفوا في أخصِّ وصف الإله تعالى، كما أنَّ المتكلمين اختلفوا فيما بينهم، على النحو التالي:

- ذهبَ المعتزلةُ إلى أنَّ أخصَّ وصفه تعالى هو (القدم).
- وذهبَ الأشاعرةُ والماتريديةُ إلى أنَّ أخصَّ وصفه هو القدرةُ

على الاختراع.

(١) انظر: «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٩١).

(٢) «القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنی» للشيخ محمد الصالح العثيمين - رحمه الله تعالى - (ص ٢٢).

• وأمّا الفلاسفةُ: فذهبوا إلى أنّ أخصَّ أوصافه هو وجوبُ الوجودِ بالذات، وإمكان ما سواه؛ لأنهم لا يقرون بالحدوث عن عدم<sup>(١)</sup>.

وقد اختارَ التفتازانيُّ هنا مذهبَ الفلاسفة، وصرحَ بأنَّ أخصَّ أوصافه هو وجوبُ الوجودية<sup>(٢)</sup>.

وهذا دليلٌ واضحٌ على ما أسلفت.

وقد أشارَ شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - إلى الأسبابِ التي أثرت في اختيار الفرقِ لهذه المصطلحات لإطلاقها على الله تعالى، حيث قال أثناء رده على المتفلسفة:

«ولهذا لمّا كان متكلمةً الصفاتية أقربَ إلى الحق الذي جاءت به الرُّسل: كان الغالبُ على عباراتهم لفظُ (الصانع)؛ فإنه شبيهٌ بلفظ (الرب)، و(الخالق)، ونحو ذلك مما كثر لفظه في الكتاب والسنة، ولمّا كان الأقرب إلى الحقِّ بعدهم المعتزلة: كان الغالبُ على كلامهم لفظ (قديم)، فيقولون: القديمُ والمحدثُ؛ لأنهم أثبتوه بناءً على حدوث الأجسام، والمحدثُ لا بدّ له من محدث.

وأما هؤلاء المتفلسفة: فلمّا كانوا أبعدَ عن طريقة الرسل: كان الغالبُ على كلامهم (واجب الوجود)...»<sup>(٣)</sup>.

وهذا تحليلٌ دقيقٌ من شيخ الإسلام - والشيء من معدنه

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/٣٤٤)، «ابن تيمية السلفي» للشيخ محمد الهراس (ص ٧٩).

(٢) «شرح المقاصد» للتفتازاني (٤/٨٣).

(٣) «بغية المرتاد» لشيخ الإسلام (ص ٤٢٧).

لا يُسْتَعْرَب - يكشفُ الأسبابَ الحقيقيَّةَ وراءَ اختيار هذه الأسماءِ لإطلاقها على الله تعالى .

وقد شانَ التفازانيُّ كتبه بهذا الاختيار، فوق ما فيها من الانحرافات الأخرى، والناظرُ في كتبه يسأم من هذه المصطلحات التي لا تُصَادَفُ إلا في كتب الفلاسفة<sup>(١)</sup> .

فإذا كانت القضية قد حُسمت بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقد وصفَ الله تعالى أسماءه الثابتة في الكتاب والسُنَّةَ بأنها (حُسنَى) في أربعة مواضع في القرآن الكريم<sup>(٢)</sup>، و(الحسنَى) على وزن (فُعلى) مؤنثُ الأحسن؛ كالكبرى والصغرى، ومعناها: البالغة في الحسنِ غايته؛ لأنَّها على وزن (فُعلى) تأنيث (أفعل) التفضيل، فهي أحسن الأسماء، وأجلُّها؛ لإنبائها عن أحسن

(١) فمثلاً: نقرأ في «إلهيات» كتاب «النجاة» لإمام المتفلسفة ابن سينا العناوين التالية: «فصل: في أنَّ الواجب بذاته لا يجوزُ أن يكون واجباً بغيره» (٧٧/٢)، «فصل: في كمال وحدانية واجب الوجود» (٧٩/٢)، «فصل: في بساطة الواجب!» (٨٠/٢)، «فصل: في أنَّ الواجب تام، وليس له حالةٌ منتظرة» (٨١/١)، «فصل: في أنَّ واجب الوجود بذاته خير محض» (٨٢/١)، «فصل: في أنَّ نوع واجب الوجود لا يُقال على كثيرين» (٨٣/٢) . . . إلى غير هذه العبارات التي استعملها أولئك الزنادقة لترويج بضاعتهم الكاسدة تحت ستار هذه الألفاظ، فما بالُ أمثال التفازاني يقلدونهم في اختيار هذه الأسماء تاركين وراءهم تلك الأسماء الحسنَى التي وردت في الكتاب والسُنَّة .

(٢) والمواضع الثلاثة الأخرى هي: سورة (الإسراء)، الآية (٢)، وسورة (طه)، الآية (٨)، وسورة (الحشر)، الآية (٤) .



المعاني وأشرفها<sup>(١)</sup>.

كما أنه تعالى حذّر في الآية السابقة من الإلحادِ في أسمائه، وهو العدولُ بها وبحقائقها ومعانيها عن الحقِّ الثابت لها، وقد ذكرَ أهلُ العلم أنه أنواع، ومنها: تسميته تعالى بما لا يليقُ بجلاله؛ كتسميةِ النصرى له أباً، وتسميةِ الفلاسفةِ له مُوجِباً بذاته، أو علةً فاعلةً بالطبع، ونحو ذلك، وذلك لأنَّ أسماءَ الله تعالى توقيفيةً، فتسميتهُ تعالى بما لم يسمَّ به نفسه: ميلٌ بها عمّا يجب فيها<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان الأمرُ كذلك: فليس هناك أيُّ مسوِّغٍ للخروج عمّا اختاره الله تعالى لنفسه ولو كان الاسمُ مؤدِّياً للمعنى الصحيح، وليس فيه لبس، فكيف باسم (واجب الوجود)، الذي لم يكن من اختيار المسلمين، بل هو اختيارُ ابن سينا وأمثاله، وفيه من الإجمالِ واللبس ما يزيد الأمرَ غموضاً، خاصةً وأنَّ التفتازانيّ لم يفصّل في المرادِ به بتفصيلٍ يُبعده عن مصافِ المتفلسفة، وإن كنا قد رجّحنا أنه يريدُ به المعنى الصحيح لحسن ظننا به، وإلا فهذا الاسمُ له معانٍ عندهم، وكثيرٌ منها باطلة، كما سبق.

٢ - لم يذكر توحيدَ الألوهية في أنواع التوحيد، وبالتالي كان نصيبه الإهمال.

(١) انظر: «القواعد المثلى» للعلامة الشيخ ابن عثيمين (ص ٦)، «معتقد أهل السنّة والجماعة في أسماء الله الحسنى» لشيخنا الدكتور محمد بن خليفة التميمي (ص ٣١١ - ٣١٢).

(٢) انظر: «بدائع الفوائد» لابن القيم (١/١٦٩)، «القواعد المثلى» (ص ١٧)، «معتقد أهل السنّة والجماعة في أسمائه الحسنى» (ص ٣٧٩ - ٣٨٠).

٣ - حقيقة التوحيد عنده: نفى الكثرة بحسب الأجزاء (نفى التركيب)، ونفى الكثرة بحسب الجزئيات (الأفراد).

٤ - أن التوحيد بمعنى نفي الكثرة هو الذي أجمع الأنبياء في الدعوة إليه، وبه وردت النصوص القطعية من الكتاب والسنة عنده.

٥ - حقيقة الشرك: إثبات الشريك في الألوهية - وهي وجوب الوجود أو الربوبية - وفي خواصها، وهي: تدبير العالم، وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة.

وبهذا عرفنا أن مرجع التوحيد عنده هو ما زعمه من نفي التركيب والتعدد.

وستأتي مناقشته في هذه الأمور في المبحث الرابع إن شاء الله تعالى.

٦ - أن المعتزلة ليسوا مشركين بدليل أنهم ينسبون إقذارهم على خلق أفعالهم إلى الله تعالى، علماً بأن قولهم لا يخلو من الاعتراض كما سبق، ولكن مما يقلل من شأن خطئهم أنه صدر منهم لمبالغتهم في التوحيد بنفي تعدد القديم.

٧ - بل إن الفلاسفة - أيضاً - ليسوا مشركين؛ لأنهم يُبالغون في كونه تعالى واحداً من جميع الجهات، حتى لا يصدر عنه إلا الواحد.

ومن ثم، فما دام المعتزلة، بل والفلاسفة، يشتركون معنا في أساسيات مفهوم التوحيد: فلا يمكن القول بإخراجهم من التوحيد بسبب خطئهم الذي حصل منهم في سبيل المبالغة في التوحيد نفسه.

هذا، وسنرى كيف أن توحيد التفتازاني يسع المعتزلة

والفلاسفة، ولا يكادُ يسعُ أهلَ السُّنَّةِ<sup>(١)</sup>، وقد سبقَ شيءٌ من التفصيل في هذا الأمر<sup>(٢)</sup>.

### الأمر الثاني: إشكالٌ ودفعُهُ:

لا بدّ من الإشارةِ هنا إلى ظاهرةٍ أخرى لها صلة وثيقة بهذا الموضوع، وهي أننا نرى عند التفتازانيّ بعضَ الإشارات العابرة إلى استحقاقه تعالى للعبادة، كما سبقَ في قوله: «حقيقةُ التوحيد: اعتقادُ عدم الشريك في الألوهية وخواصّها، ولا نزاعَ لأهل الإسلام في أنّ تدبيرَ العالم، وخلقَ الأجسام، واستحقاقَ العبادة، وقَدَمَ ما يقومُ بنفسِه: كلّها من الخواص»<sup>(٣)</sup>.

وقد سبق أن مرّادَه بالألوهية هي الربوبية، وأنه قد جعل استحقاقَ العبادة من خواص الربوبية.

والمقصودُ هنا: أنّ التفتازانيّ قد ذكرَ الشركَ في العبادة، وهذا يُخالفُ في الظاهرِ ما قد قرّناه من إهمالِ التفتازانيّ لتوحيد الألوهية.

علمًا بأنّ التفتازانيّ لم ينفرد بهذه الظاهرة، بل نجدها لدى كثيرٍ من أئمة الأشاعرة والماتريديّة، حيث يُهمِلون توحيدَ الألوهية عند حديثهم عن التوحيد، ومع ذلك نجد لهم أقوالاً تشيرُ إلى توحيد الألوهية.

(١) قال الإمامُ ابنُ القيم في «النونية» (ص ١٠٣) عن المتكلمين:

ولهم نصوصٌ قصّروا في فهمها فأتوا من التقصيرِ في العرفان  
وخصوصاً قد كَفَرُوا بالذي هو غايةُ التوحيد والإيمان

(٢) انظر ما سبق في المقدمة، عند بيان تأثر التفتازانيّ بالفلاسفة.

(٣) «شرح المقاصد» (٤/٣٩).

وممن استوقفته هذه الظاهرة وأجادَ في تفسيرها هو الدكتور عبد الرحيم بن صمايل السلمي، قال بعد ذكره لبعض أقوال الأشاعرة التي فيها ذكرٌ لتوحيد الألوهية:

وهنا نطرح سؤالاً مهماً، وهو: هل يعتبرُ الأشاعرةُ توحيدَ الألوهيةِ نوعاً من أنواع التوحيد؟

وإذا أردنا أن نجيبَ على هذا السؤال: فلا بدّ أن نبينَ حقيقةً مهمةً، وهي أنه لا ينبغي أن نكتفي بما سبقَ من النقولِ للحكم عليهم<sup>(١)</sup>، وذلك لأنّ هذه النقولَ ظاهرُها التعارض، ولا يصح أن يرجحَ الباحثُ أحدَ طرفيها بدون مرجح.

والذي أراه من خلال بحثي لهذه القضية هو: أنّ الأشاعرةَ لا يعتبرون توحيدَ الألوهيةِ نوعاً من أنواع التوحيد، ويدلُّ على ذلك خمسةُ أمور:

**الأول:** أنّ الأقسامَ المشهورةَ لديهم هي الأقسامُ الأولى<sup>(٢)</sup>، التي لم يذكروا فيها توحيدَ الألوهية، وعلى هذه الأقسام بنوا مصنفاتهم، ولهذا لا تكادُ تجدُ لتوحيدِ الألوهيةِ ذكراً في مصنفاتهم، كما لا تكادُ تجدُ ذكراً للشركِ في الألوهية، ولا تحذيراً منه، مع خطورته وكثرة انتشاره.

**والثاني:** أنهم فسّروا الإلهَ بالقادرِ على الاختراع، وهذا التفسيرُ

(١) ذكرَ الباحثُ في (ص ١٢١ - ١٢٣) من كتابه «أقوال عدد من أئمة المتكلمين في أقسام التوحيد»، ثم ذكرَ في (ص ١٢٣ - ١٢٤) من الكتابِ نفسه أقوال بعض المتكلمين في الإشارة إلى توحيدِ الألوهية.

(٢) وهي الأقسامُ الثلاثةُ التي مرَّ ذكرُها قريباً في (ص ١٧٠٤) وما بعدها.

يدلُّ على أنهم يرون أنّ توحيدَ الألوهية هو بعينه توحيدُ الربوبية،  
وحيثُ: فإنه يمكنُ أن يُقال: إنهم لا يرون توحيدَ الألوهية بمفهومه  
الصحيحِ نوعًا من أنواع التوحيد؛ لأنهم إذا سئلوا عن توحيد  
الألوهية ردُّوه إلى توحيد الربوبية، وجعلوه هو نفسه مطابقة . . .

**والثالث:** أنّ الأشاعرةَ مرجئةٌ في باب الإيمان، والإرجاء هو  
تأخيرُ العملِ عن الإيمان، وتوحيدُ الألوهية متعلقٌ بالعمل، وكلامُهم  
عن الله ﷻ كُله مرتبٌ بالاعتقاد الذي هو الإيمان عندهم، فلذا  
أهملوا الكلامَ في التوحيد الذي يتعلق بالعمل، وكذلك الشرك.  
وعلى هذا: فإنهم يكونون مرجئةً في التوحيد بتأخيرِ التوحيدِ العمليِّ  
(توحيدِ الألوهية) عن أنواع التوحيد . . .

**والرابع:** أنّ المتأخرين من أهلِ الكلام صرّحوا بأنه لا يُوجد  
ما يُسمّى بتوحيدِ الألوهية، وذكروا أنّ ذلك من ابتداعِ ابنِ تيمية  
ومحمد بن عبد الوهاب، وبنوا ذلك على كلامِ أسلافهم بأنّ الإله هو  
القادرُ على الاختراع، وأنّ الإيمانَ هو مجردُ التصديق، وهؤلاء  
المتأخرون هم أهلُ الكلام في زمانهم<sup>(١)</sup>.

(١) انظر بعضَ أقوالهم في: «دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن  
عبد الوهاب» للدكتور عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف  
(ص ٣٢٨ - ٣٣٤)، وفي «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد  
القبورية» للدكتور شمس الدين السلفي (١/١٧٧ - ١٨٩).  
ومن أقوالهم في ذلك ما قاله أحدُ أئمتهم المعروفين يوسف بن أحمد  
المصري المالكي الدجوي (ت ١٣٦٥هـ) - من أعضاء كبار العلماء  
بالأزهر -: «فقولهم: إنّ التوحيدَ ينقسمُ إلى توحيدِ الربوبيةِ وتوحيدِ  
الألوهيةِ تقسيمٌ غير معروفٍ لأحدٍ قبل ابن تيمية . . . وغير معقول، =

ثم قال متسائلاً في موضوعٍ ذي صلةٍ بما تقدم:

«وإذا كان الأشاعرة لا يرون أنّ توحيد الألوهية نوعٌ من أنواع التوحيد: فكيف نفهم ما يذكرونه في كتب التفسير والآداب من الحثّ على العبادات الشرعية وإفرادها لله تعالى، وكيف نفهم ما سبق نقله عنهم من نصوص<sup>(١)</sup>؟»

وأعتقد: أنه إذا أردنا أن نفهم ذلك: فلا بدّ أن نعرف المراد بقولنا: لا يرون أنّ توحيد الألوهية نوعاً<sup>(٢)</sup> من أنواع التوحيد.

فإننا لا نعتقد أنّ الأشاعرة لا يرون استحقاق الله تعالى للعبادة، أو أنهم يُنكرون على أحدٍ من المسلمين العملَ لله تعالى.

والذي نراه: هو أنهم يرون أنّ توحيد الألوهية من الدين والإسلامِ عموماً، لكنهم لا يرون أنه من حقيقة التوحيد الذي يقع فيه

= وما كان رسولُ الله ﷺ يقولُ لأحدٍ دخلَ في الإسلام أنّ هناك توحيدين، وأنت لا تكون مسلماً حتى توحّدَ توحيدَ الألوهية، ولا أشارَ إلى ذلك بكلمةٍ واحدة، ولا سُمِعَ ذلك عن أحدٍ من السلف، الذين يتبجحون باتباعهم في كل شيء، ولا معنى لهذا التقسيم؛ فإنّ الإلهَ الحقَّ هو الربُّ الحق، والإلهُ الباطلُ هو الربُّ الباطل...». «مجلة نور الإسلام»، المجلد الرابع، (ص ٢٥٥ - ٢٥٦)، وانظر: «مقالات الدجوي» (١/ ٢٤٨ - ٢٤٩)، «دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» (ص ٣٣١)، «جهود علماء الحنفية» (١/ ١٨٣ - ١٨٤)، «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص ١٢٥).

(١) يقصد النصوص التي نقلها عن بعض أئمة المتكلمين في توحيد الألوهية في (ص ١٢٣ - ١٢٤) من الكتاب المذكور.

(٢) كذا في المصدر، والصواب أن يُقال: (نوعٌ).

الشرك، بل يرون أنّ العبادات من كمالات التوحيد الواجبة أو المستحبة، وحالهم في ذلك كحالهم في تأخير العمل عن الإيمان؛ فإنه لا يعتقد أحد أنّ الأشاعرة ينكرون أن يكون العمل من دين الإسلام الذي جاء به الرسول ﷺ، وإنما مرادهم: أنّ العمل لا يدخل في حقيقة الإيمان بحيث يتعلق الكفر بتركه أو نقضه.

ومن هنا: فإننا نرى: أنّ الأشاعرة مرجئة في التوحيد، كما أنهم مرجئة في الإيمان<sup>(١)</sup>.

وأرى أنّ الباحث قد وُفق في تفسير هذه الظاهرة، وأجاد في دفع هذا الإشكال، والله تعالى أعلم بالصواب.



(١) المصدر السابق (ص ١٢٥ - ١٢٦).

## المطلب الثاني

### متابعة من بعد له في ذلك

سبق وأن بينت أن تحديد أثر شخصية ما فيمن بعده بنسبة معينة محددة: لا يخلو من الصعوبة، وخاصةً إذا لم يكن قد اختصَّ عن نظرائه بنظرياتٍ ابتكرها في مجاله.

ومع ذلك: فقد اجتهدت في هذا الموضوع معتمداً على بعض القرائن المختلفة، والتي ترجحُ وجودَ تأثيره على من بعده في أمورٍ عديدة، وفيما يلي ذكرها:

#### أولاً: خلط التوحيد بتوحيد الفلاسفة:

تقدم في (تمهيد) هذه الرسالة بيانُ تأثر التفتازاني - وغيره من المتكلمين المتأخرين - بتوحيد الفلاسفة، وقد سبق أن التوحيد عند التفتازاني هو: نفْيُ الكثرة بحسب الأجزاء (نفي التركيب)، ونفْيُ الكثرة بحسب الجزئيات (نفي التعدد)<sup>(١)</sup>.

وقد كان لموقف التفتازاني أثره فيمن بعده، حيث نرى أن الشائع في تعريف التوحيد عند من بعده: هو أنه نفْيُ الكم المتصل (التركيب)، والكم المتصل (نفي التعدد من حيث الأفراد).

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٤/٣١).



ومن أبرز من أبرز ذلك هو السنوسي في عقيدته المشهورة، فقد قال فيها:

«الوحدانية: أي لا ثاني له في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»<sup>(١)</sup>.

قال الدسوقي في شرحه:

«الوحدانية في حقه تعالى تشتمل على ثلاثة أوجه:

أحدها: نفي الكثرة في ذاته تعالى، ويُسمى الكم المتصل.

الثاني: نفي النظير له - جلَّ وعزَّ - في ذاته، أو في صفة من صفاته، ويُسمى الكم المنفصل.

الثالث: انفرادُه تعالى بالإيجاد وتدبير العالم بلا واسطة ولا

معالجة، فلا مؤثِّر سواه تعالى في أثر ما عموماً، قال - جلَّ من قائل:

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]»<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ: أنه لم يخرج مما قرره التفتازاني في التوحيد، إلا أنه قد أضاف إلى ذلك ما كان معروفاً عند المتكلمين قبل الاختلاط بالفلسفة، من أن حقيقة التوحيد هو توحيدُه تعالى في ربوبيته، والذي قد أصابه الغبش - هو الآخر بفضل مزيد اقتراب التفتازاني وأئتمته إلى الفلسفة، وخلطه لمفهوم التوحيد عند المتكلمين بتوحيد الفلاسفة.

وقد اقتصر البوطي في تعريف الوحدانية بنحو ما ذكره التفتازاني<sup>(٣)</sup>.

(١) «أم البراهين» مع حاشية الدسوقي (ص ١٠٤ - ١٠٥).

(٢) «حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي» (ص ١٠٥ - ١٠٦).

(٣) انظر: «كبرى اليقينيّات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق» (ص ١١١ - ١١٢).

## ثانياً: إهمال توحيد الألوهية:

إنّ مما رسّخه وعمّقه التفتازانيّ في شرح العقائد النسفية وغيره من كتبه المؤلّفة في علم الكلام: هو إهمالُ توحيد الألوهية والعبادة، وتفسيره بأمورٍ أخرى سبقَ التفصيلُ فيها، وستأتي - أيضاً الإشارةُ إليها. وقد تابعه شرّاحُ كتبه وغيرهم من المتأخرين على هذا الباطل، ولم يرفعوا بهذا التوحيد رأساً، مما كان سبباً في فُشوِّ مظاهر الشرك في الأمة.

## ثالثاً: تفسير الألوهية بوجوب الوجود:

قد تبينَ مما سبق: أنّ التفتازانيّ فسّرَ الألوهيةَ بوجوب الوجود، ومن الملاحظ أنّ هذا المفهومَ قد تبعَ التفتازانيّ فيه أكثرُ المتكلمين بعده، أكتفي بذكر بعضهم، وهم:

١ - السنوسي، محمد بن يوسف (ت ٨٩٥هـ):

قال: «ويجمعُ معانيَ هذه العقيدةَ كلّها قولُ: (لا إلهَ إلاّ الله محمد رسولُ الله)؛ إذ معنى الألوهية: استغناءُ الإلهِ عن كلّ ما سواه، وافتقارُ كلّ ما عداه إليه، فمعنى (لا إلهَ إلاّ الله): لا مستغني عن كل ما سواه، ومفتقرٌ إليه كلّ ما عداه: إلاّ الله تعالى»<sup>(١)</sup>.

وما ذكره السنوسيّ في كلامه السابق هو بعينه معنى (واجب الوجود)، وقد فسّرَ السنوسيّ الألوهيةَ بوجوب الوجود، كما سبق ذلك عن التفتازانيّ.

(١) «أم البراهين» للسنوسي - مطبوع في آخر «تهذيب شرح السنوسية» لسعيد فودة - (ص ١٦٨).

٢ - مصلح الدين، مصطفى بن محمد، المعروف بالكستلي (ت ٩٠١هـ)، وقد سبق نصّه في ذلك في المطلب الأول<sup>(١)</sup>.

٣ - أحمد الجندي (ت؟هـ) وقد سبق نصّه في ذلك في المطلب الأول<sup>(٢)</sup>.

٤ - عبد العزيز الفريهاري الهندي (ت بعد ١٢٢٩هـ): أيد تفسير التفتازاني للإله بواجب الوجود، ووجه ذلك بقوله: «فسر اسم الله سبحانه بالواجب لأنّ كون الحقّ - سبحانه - مُبدعاً للمحدثات كلّها، ومُبدئاً لسلسلة الممكنات بأجمعها... إنما هو من حيث كونه واجب الوجود.

ومن مصحّحات هذا التفسير: أنّ الجلالة الشريفة موضوعة للذات المقدّسة، والوجوبُ أخصّ صفاتها<sup>(٣)</sup>.

٥ - أحمد بن عيسى الأنصاري (ت؟هـ):

قال في (شرح السنوسية): «التوحيد على أقسام، منها: توحيد الألوهية، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الصفات، وتوحيد الذات.

وتوحيد الألوهية مرجعه إلى أنّ الله هو الإله وحده، أي: هو المتفرّد بوصف الألوهية، الذي يرجع كلّ ممكنٍ لاحتياجه - إليه...»<sup>(٤)</sup>.

وغير هؤلاء المذكورين، الذين تابَعوا التفتازاني في هذا

(١) انظر ما سبق في (ص ١٧١٥).

(٢) انظر ما سبق في (ص ١٧١٦).

(٣) «النبراس» شرح «شرح العقائد النسفية» (ص ١٤٧).

(٤) «تهذيب شرح السنوسية» (ص ١٠٧).

الخطأ الواضح<sup>(١)</sup>.

رابعاً: اعتبار التركيب (بالتفسير الذي سبق) منافياً لوجوب الوجود:

موقف التفتازاني من (التركيب) مضطرب، كما اضطرب في ذلك الرازي قبله، وسيأتي تفصيله في نهاية مبحث (التركيب)<sup>(٢)</sup>، وقد قلّد الفلاسفة - في أشهر قوليه - في (التركيب) المزعوم، وتابعه في ذلك بعض المتأخرين.

وممن تابعه في ذلك: كمال الدين البياضي، ونصّه طويل<sup>(٣)</sup>، وهو شبيه بنص التفتازاني الذي سيأتي ذكره في مبحث (التركيب)<sup>(٤)</sup>.

خامساً: موافقة المعتزلة في اعتبار إثبات الصفات تكثيراً للقدمات:

سيأتي في الفصل الثالث: أنّ التفتازاني قد اضطرب في قضية اعتبار إثبات الصفات له تعالى منافياً للوحدة أو عدم ذلك، حيث ردّ على المعتزلة اعتبار إثبات الصفات تكثيراً للقدمات، إلا أنه اضطرب، فوافقهم - في موضع آخر - موافقة جزئية في أنّ إثبات الصفات منافٍ للوحدة؛ إذ هو يؤدي إلى كثرة القدمات، وسيأتي التفصيل في ذلك<sup>(٥)</sup>.

(١) منهم: الدكتور عبد الملك عبد الرحمن السعيد في كتابه «شرح النسفية في العقيدة الإسلامية» (ص ٤٥).

(٢) انظر: ما سيأتي في الفصل الثالث، المبحث السابع.

(٣) انظر: «إشارات المرام من عبارات الإمام» (ص ١٠٧ - ١٠٨).

(٤) انظر: (ص ٢٤٤٦) من هذه الرسالة.

(٥) انظر ما سيأتي في (ص ٢٤٦٠، ٢٤٩٤) وما بعدها.

وممن تابعه في ذلك حرفياً: ابنُ أبي شريف (ت ٩٠٥هـ)، وقد أخذَ كلامَ التفتازانيِّ السابقَ بحروفه دون أن يعزوه إليه<sup>(١)</sup>، وكذلك الملا علي القاري<sup>(٢)</sup>.

### سادساً: القولُ بأنَّ أخصَّ وصفه تعالى هو وجوبُ الوجود:

تقدم استعراض الخلاف بين المتكلمين في ذلك، وبينهم وبين الفلاسفة، وأنَّ التفتازانيَّ قد اختارَ موقفَ الفلاسفة.

وقد تبعَ التفتازانيَّ في ذلك آخرون، منهم: عبد العزيز الفريهاري<sup>(٣)</sup>، وقد تقدم نصُّه قريباً - في الفقرة الأولى.

### سابعاً: تبرئة المعتزلة من الشرك:

تقدمت تبرئة التفتازانيِّ للمعتزلة من الشرك، بدليل أنهم ينسبون إقدارهم على خلق أفعالهم إلى الله تعالى.

وقد تبعه آخرون في ذلك، منهم البيجوري، حيث قال عن المعتزلة:

«وإنما لم يكفروا بذلك لاعترافهم بأنَّ إقدارهم عليها من الله تعالى، وبعضهم كفَّروا، وجعلَ المجوسَ أسعدَ حالاً منهم؛ إذ المجوسُ قالوا بمؤثريين، وهؤلاء أثبتوا ما لا حصرَ له، لكن الراجح عدمُ كفرهم»<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: «المسامرة على المسامرة» له (ص ٩٠).

(٢) انظر: «شرح كتاب الفقه الأكبر» له (ص ٣٥).

(٣) انظر: «النبراس» له (ص ١٤٧).

(٤) «تحفة المريد» للبيجوري (ص ٦٠، ٩٨).

وهذا نصُّ التفتازانيِّ بتعديلٍ طفيف، وقد سبق التعليقُ على كلامه<sup>(١)</sup>.

### ثامناً: الطعن في برهان التمانع:

تقدم بيانُ الموقف الصحيح من برهان التمانع، وأنه برهانٌ عقليٌّ صحيح، وإنما الخطأ زعمُ كونه مدلولَ آية ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وقد سبق طعن التفتازانيِّ فيه، وبيانُ خطئه في ذلك.

وقد تبعه في ذلك عددٌ من المتأخرين، منهم: عصام الدين في شرحه على شرح العقائد، والكستلي، والبهشتي<sup>(٢)</sup>، على أن ما ذكره يمكن أن يكون مسaireً منهم للتفتازانيِّ لشرح كلامه فقط، وعليه، فلا يصح الحكمُ بكونهم تابعوا التفتازانيِّ في المسألة والله تعالى أعلم.



(١) انظر ما تقدم في (ص ١٢٧٩).

(٢) انظر: «حاشية العصام على شرح العقائد» - مع حاشية الكفوي على حاشية العصام - مجموعة الحواشي البهية - (٢/٢ - ١٤٨ - ١٤٩)، «حاشية الكستلي على شرح العقائد» (ص ٦٤)، «حاشية البهشتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد» (ص ٥٤).

## المبحث الثاني

بيان بطلان تفسير الألوهية بالربوبية،  
لغةً واصطلاحًا

تقدم في المبحث الأول: أن التفتازاني - رحمه الله تعالى - فسّر الألوهية بوجوب الوجود، وأنّ وجوب الوجود يتضمّن معاني الربوبية؛ من الخلق، والتدبير، وغير ذلك، وبذلك يكون قد فسّر الألوهية بالربوبية، وأهمّل توحيد الألوهية. وهذا المبحث معقودٌ لبيان خطأ ذلك التصرف، وبيان أنّ الألوهية والربوبية مفهومان متغايران.

ومما تجدرُ الإشارةُ إليه هنا: أنّ موضوعَ التفريقِ بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية قد أبرزه شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - وتابعه على هذا تلاميذه وأتباعه، ومن أظهرهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الذي جعلَ الدعوةَ إلى توحيد الألوهية من أبرز مضامين دعوته، وبعد انتشار دعوته برزت المعارضةُ لهذه الدعوة ولهذا التقسيم من أهل الكلام بشكلٍ أبين، وصارت هذه القضية ضمن أبرز القضايا المثارة ضدّ الإمام ودعوته.

ولا شكّ أنّ خصومَ الدعوة السلفية قد وجدوا في تراث أسلافهم المتكلمين ما يُبرّرُ شغَبَهُم، ذلك أنه لَمَّا انتشر الشركُ في الأمة، و«ظَهَرَ الإمامُ المجدد: اشتغلَ المتكلمون في زمانه بتبرير

الشرك، فلمّا راجعوا كتبَ المتقدّمين: وجدوا أنّ الإيمانَ عندهم مجردُ التصديقِ النظري، وأنّ الإلهَ هو القادرُ على الاختراع، فبنوا على ذلك<sup>(١)</sup>، وزادوا أمورًا أخرى تزيدُ الطينَ بلةً.

والمقصودُ هنا: أنّ قضيةَ التفريقِ بين التوحيدَين مع وضوحها: قد أخذت مساحةً واسعةً من جهود وكتب أولئك، حتى تصدّرت أبرزَ القضايا المستنكرةً على الدعوة السلفية، وليس غرضي هنا الدخولُ في التفصيل<sup>(٢)</sup>، ولكنني أحببت الإشارةَ إلى أهميّة هذه القضية عند المبتدعة المعاصرين.

ويُلاحظ: أنه كلما كان الرجلُ أكثرَ توغلاً في القبورية: كان تحمُّسه في هذه القضية أكثرَ؛ لأنّ الدافعَ لنفي هذا التقسيم «هو وجودُ قسمٍ في التوحيد يمنعهم من الاستغاثة بغير الله، والنذر والذبح لغيره، وتعظيم القبورِ بالتمسُّح والتبرك بها، ونحو ذلك»<sup>(٣)</sup>.

(١) «حقيقة التوحيد بين أهلِ السُّنة والمتكلمين» (ص ٤٧٩) - هامش -.

(٢) وممن فصلَ في هذا الموضوع الهام، ونقلَ أقوال أهل البدع وشبهاتهم، وناقشها: الدكتور شمس الدين السلفي في «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» (١/٩٩ - ٢٨٦)، والدكتور عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف في «دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» (ص ٣٢٨ - ٣٤٦)، والدكتور عبد الرزاق بن الشيخ عبد المحسن البدر في «القول السديد في الرد على من أنكرَ تقسيمَ التوحيد»، والدكتور عبد الرحيم بن صمايل السلمي في «حقيقة التوحيد بين أهلِ السُّنة والمتكلمين» (ص ٤٧٨ - ٤٩٧).

(٣) «حقيقة التوحيد بين أهلِ السُّنة والمتكلمين» (ص ٤٨١)، وانظر: «القول السديد في الردّ على من أنكرَ تقسيمَ التوحيد» للدكتور عبد الرزاق بن الشيخ عبد المحسن البدر (ص ٩٨ - ٩٩).



وقد خصَّصَ كثيرٌ منهم فصولاً، بل أبواباً، لمناقشة هذه القضية<sup>(١)</sup>، بل وصل الأمر في ذلك إلى أن أفرَدَ أحدُ أقحاح القبوريين كتاباً بعنوان: «التنديد بمن عدَّد التوحيد - إبطال محاولة التثليث في التوحيد والعقيدة الإسلامية»، وقد ردَّ عليه شيخنا الدكتور عبد الرزاق ابن الشيخ عبد المحسن البدر برسالة لطيفة أسماها: «القول السديد في الردِّ على من أنكرَ تقسيم التوحيد».

وسأتناولُ هذه القضيةَ ببيان الفروقِ بينهما في اللغة، وفي اصطلاح القرآن والسنة، وفي اصطلاح العرب الأولين، الذين واجههم النبي ﷺ بدعوته.

### أولاً: بيان الفرق بينهما لغةً:

الفرقُ بين الألوهية والربوبية لغةً واضح؛ إذ أن الربوبية مشتقة من اسم الله «الرب»، والألوهية مشتقة من لفظ «الإله».

### ومعنى «الإله» في اللغة:

قال ابنُ فارس عن مادة (أله): «الهمزة واللام والهَاءُ أصلٌ

(١) انظر: مجلة «نور الإسلام»، المجلد الرابع، مقال ليوسف الدجوي بعنوان: «توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية»، و«فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان» للقضاعي (ص ٨٧) وما بعدها، «المفاهيم العقديّة في الصفات الإلهية» أو (الفتح المبين في براءة الموحّدين من عقائد المشبّهين» لعيسى بن عبد الله الحميري، هو مشتملٌ على ثلاثة أبواب، الثالثُ منه بعنوان: «بيان موقف أهل السنة من تقسيم ابن تيمية للتوحيد»، انظر: الكتاب المذكور (ص ٢٧٧ - ٢٩٣).

واحد، وهو التعبد، فالإله: الله تعالى، وسُمِّيَ بذلك لأنه معبود، ويُقال: تألَّهُ الرجلُ: إذا تعبد.

قال رؤبة<sup>(١)</sup>:

للهِ دَرُّ الغانياتِ المُدَّةِ<sup>(٢)</sup> . . . سَبَّحْنَ واسترَجَعْنَ من تألَّهي<sup>(٣)</sup>  
 . . . وأما قولهم في التحير: (ألهِ يألُه): فليس من الباب؛ لأنَّ  
 الهمزة واو<sup>(٤)</sup> «(٥)».

(١) هو: رؤبة بن عبد الله العجاج بن رؤبة التميمي السعدي، أبو الجحاف (١٤٥هـ)، راجز، من الفصحاء المشهورين، أخذ عنه أعيان أهل اللغة، وكانوا يحتجون بشعره، ترجمته في: «الشعر والشعراء» (٤٩٥)، «معجم الأدباء» (١١/١٤٩)، «وفيات الأعيان» (٢/٣٠٣)، «السير» (٦/١٦٢)، «الأعلام» (٣/٣٤).

(٢) (المُدَّة): جمع (ماده)؛ كـ(رُكَّع) جمع (راكع)، من (المَدَّة)، وهو المدح. انظر: «معجم مقاييس اللغة» (٥/٣٠٦ - مده)، «لسان العرب» (١٣/٥٤٠ - مده)، وقد استشهدا بكلام رؤبة المذكور.

(٣) أي: من تعبدي. «اشتقاق أسماء الله» للزجاج (ص ٢٤)، والبيت في ديوان «رؤبة» (ص ١٦٥).

(٤) وذهب بعضهم إلى أن أصلَ (الإله): (ولاه)، من الوَلَّه والتحير، وقد أبدلت الواو همزةً لانكسارها، فقليل: إله، كما قيل في (وعاء): إعاء، ثم أدخلت عليه الألف واللام، وحذفت الهمزة، فقليل: الله. انظر: «العين» للخليل الفراهيدي (٤/٩٠).

قال الزجاجي - بعد ذكره لهذا الوجه -: «وكأنَّ معناه على هذا المذهب أن يكون الوَلُّه من العباد إليه، كما كان في المذهب الأولِ أيضًا مألوهًا: كذلك يكون في هذا المذهب أيضًا: الوَلُّه والتحيرُ من العبادِ إليه». «اشتقاق أسماء الله» له (ص ٢٧).

(٥) «معجم مقاييس اللغة» (١/١٢٧ - أله).

وقال الأزهري: «قال الليث: . . . والتأله: التعبد، وقال رؤبة . . .»، ثم ذكر قوله .

وقال: «وقال أبو الهيثم: ف(الله) أصله (إلاه)<sup>(١)</sup>،

(١) هناك أقوال أخرى في أصل هذا الاسم، وقد أوصلها الإمام البيهقي في «الأسماء والصفات» (٥٨/١) إلى ستة أقوال، كما أوصلها الرازي في كتابه «شرح أسماء الله الحسنى» (ص ١١٢ - ١١٩) إلى تسعة أقوال. وذهب بعضهم إلى أنّ «الله» غير مشتق، قال الإمام ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٢٢/١ - ٢٣):

«زعم السهيلي وشيخه أبو بكر بن العربي: أنّ اسم (الله) غير مشتق؛ لأنّ الاشتقاق يستلزم مادةً يُشتقّ منها، واسمُه تعالى قديمٌ، والقديم لا مادة له، فيستحيل الاشتقاق.»

ولا ريب أنه إن أريد بالاشتقاق هذا المعنى، وأنه مستمد من أصل آخر: فهو باطل، ولكن الذين قالوا بالاشتقاق لم يريدوا هذا المعنى، ولا ألمّ بقلوبهم، وإنما أرادوا أنه دالٌّ على صفة له تعالى، وهي الإلهية، كسائر أسمائه الحسنى؛ كالعليم، والقدير، والغفور، والرحيم، والسميع، والبصير؛ فإنّ هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب، وهي قديمة، والقديم لا مادة له، فما كان جوابكم عن هذه الأسماء: فهو جواب القائلين باشتقاق اسمه (الله).

ثم الجواب عن الجميع: أننا لا نعني بالاشتقاق إلا أنها ملاقية لمصادرها في اللفظ والمعنى، لا أنها متولدة منها تولد الفرع من أصله، وتسميته النحاة للمصدر والمشتق منه أصلاً وفرعاً: ليس معناه: أنّ أحدهما تولد من الآخر، وإنما هو باعتبار أنّ أحدهما يتضمن الآخر وزيادة.

وممن أنكر كون «الله» مشتقاً من «الإله»: عبد القاهر البغدادي، وقد قال بعد نقله ما تعارف عليه أهل اللغة في معنى «الإله» عند ذكره لاشتقاق اسم «الله»: «وأكثر هؤلاء الذين حكينا قولهم في اشتقاق هذا الاسم =

= يزعمون أنّ معنى الإله هو المعبود، والتأله هو التعبد... والصحيح عندنا قول من قال: إنه اسم خاص غير مشتق.

قلت: البغدادي ممن صرح - في كتابه «الأسماء والصفات» (ص ٢٥٨) كما نقل عنه صاحب كتاب «فرقة الأحباش» (١/٢٤٠) بأنّ «الإله من له الإلهية، ومعنى الإلهية: القدرة على اختراع الأعيان»، وليس بغريب أن يلوذّ البغداديّ إلى إنكار هذا الاشتقاق لإنقاذ مذهبه؛ لأنّ قوله المذكور لن يجد أيّ تأييد من الناحية اللغوية على القول بكونه مشتقاً.

وقريباً من موقفه كان موقف القشيري حين قال: «ومن الناس من قال: إنّ معنى (الله) أنه المعبود، ومنهم من عبّر عنه فقال: هو المستحق للعبادة، ومن قال: الذي لا تجب العبادة إلاّ له قالوا: والدليل على أنه من التأله الذي التعبّد قول الشاعر:

لله در الغانيات المدوّ سبّحن واسترّجن من تألهي

أي: تعبدي، قالوا: ولأنّ العرب سمّت الأصنام آلهة لما عبدوها، وهذا أيضاً لا يصح». «شرح الأسماء الحسنى» للقشيري (ق: ٢١/ب - ٢٢/أ) «عن: حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلمين» (ص ٤٧٦).

وقد لاحظت أنّ إنكار الاشتقاق هنا هو رأي المتكلمين، انظر: «الإرشاد» للجويني (ص ١٣٨)، «المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى» للغزالي (ص ٦١) قال: «وكل ما دُكر في اشتقاقه وتعريفه تعسّف وتكلف»، وانظر: «شرح أسماء الحسنى» للرازي (ص ١٠٨ - ١١٠).

وحالهم في هذا هو ما أشرت إليه في الحديث عن البغدادي، من عدم انسجام القول بالاشتقاق مع ما يرون من معنى (الألوهية).

ونسب بعضهم القول بعدم اشتقاقه إلى الجمهور، ففي «الموسوعة الإسلامية العامة» (ص ١٣): «الله: اسم علم لذاته تعالى، وهو ليس مشتقاً من غيره فيما يقول به جمهور المفسرين، وأكثر الأصوليين والفقهاء، وبعضهم يقول إنه مشتق...»، وهذا الإطلاق غير صحيح، كما سبق.

قال الله - جلّ وعزّ - : ﴿مَا آتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

قال: ولا يكون إلهاً حتى يكون معبوداً، وحتى يكون لعباده خالقاً، ورازقاً، ومدبراً، وعليه مقتدرًا، فمن لم يكن كذلك: فليس بإله، وإن عبّد ظلمًا، بل هو مخلوق ومتعبّد.

قال: وأصلُ (إله): (ولاه)<sup>(١)</sup>، فقلّبت الواوُ همزة، كما قالوا للوشاح: إشاح، وللوجاج: إجاج.

ومعنى (ولاه): أن الخلقَ إليه يؤلّهون في حوائجهم، ويفزعون إليه فيما يصيبهم، ويفزعون إليه في كلّ ما ينوبهم، كما يؤلّه كلّ طفلٍ إلى أمّه<sup>(٢)</sup>.

وقال الجوهري: «أله - بالفتح - إلهة؛ أي: عبّد عبادةً، ومنه قرأ ابنُ عباس رضي الله عنهما: «وَيَذَرُكَ وَإِلَهِتَكَ» [الأعراف: ١٢٧] بكسر الهمزة، قال: وعبادتك، وكان يقول: إن فرعون كان يُعبّد في الأرض<sup>(٣)</sup>.

- 
- (١) هذا أحدُ الأقوالِ في أصلِ هذا الاسمِ العظيم، وانظر التفصيلَ في: «اشتقاق أسماء الله» لأبي القاسم الزجاجي (ص ٢٣ - ٣٢).
- (٢) «تهذيب اللغة» للأزهري (٦/٤٢١ - ٤٢٦).
- (٣) والقراءة الأخرى هي المعروفة، قال الأزهري بعد ذكر القراءة المشهورة: «وروي عن ابن عباس أنه قرأ: «ويذرُك وإلهتكَ»، ويُفسّره: وعبادتك، واعتلّ بأن فرعون كان يُعبّد ولا يُعبد، والقراءة الأولى أكثر وأشهر، وعليها قراءةُ الأمصار». «تهذيب اللغة» (٦/٤٢٤). وقال ابن جرير: «وأما قوله: ﴿وَالْإِلَهَتِكَ﴾: فإنّ قراءة الأمصار على فتح الألف منها ومدّها، بمعنى: وقد ترك موسى عبادتكَ وعبادة إلهتكَ التي تعبدها... وقد روي عن ابن عباس ومجاهد أنهما كانا يقرآنها: «ويذرُك وإلهتكَ» =

ومنه قولنا: (الله)، وأصله: (إلاه) على فعال، بمعنى مفعول، لأنه مألوه، أي: معبود، كقولنا: إمام، فعال بمعنى مفعول؛ لأنه مؤتمم به، فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرتيه في الكلام، ولو كانت عوضاً منها لَمَا اجتمعتا مع المعوض منه في قولهم (الإله)، وقطعت الهمزة في النداء للزومها تفخيماً لهذا الاسم... والتأليه: التعبيد، والتأله: التنسك والتعبّد، قال رؤبة...»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر كلام رؤبة المذكور.

وقال الزجاجي: «ف(إله) بمعنى مفعول، كأنه مألوه، أي: معبود، مستحق للعبادة، يعبده الخلق ويؤلّهونه، والتأله: التعبّد، والمصدر من ألّهت: الألوهة»<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن سيدة: «والإلاهة والألوهة والألوهية: العبادة»<sup>(٣)</sup>.

«أله يأله إلاهة وألوهة وألوهية: عبّد، وتأله: تعبّد»<sup>(٤)</sup>.

وقال الزمخشري في مادة (أله): «فلان يتأله: يتعبّد، وهو عابدٌ متأله»<sup>(٥)</sup>.

= بكسر الألف، بمعنى: ويذكر وعبودتك، والقراءة التي لا نرى القراءة بغيرها: هي القراءة التي عليها قراءة الأمصار؛ لإجماع الحجة من القراءة عليها». «تفسير الطبري» (١٠/٣٦٦ - ٣٦٧).

(١) «الصحاح» للجوهري (٦/٢٢٢٣ - ٢٢٢٤)، وانظر: «الإفصاح في فقه اللغة» ليوסף موسى عبد الفتاح الصعيدي (٢/١٢٥٩).

(٢) «اشتقاق أسماء الله» له (ص ٢٤).

(٣) «المحكم والمحيط الأعظم» لابن سيدة (٤/٢٥٩).

(٤) «الإفصاح في فقه اللغة» (٢/١٢٥٩).

(٥) «أساس البلاغة» له (ص ٩).

وقال الحميري (ت ٥٧٣هـ): «الإله: الله وَعَلَيْكَ، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾ [طه: ٩٨]، واشتقاقه من التأله، وهو التبعّد...»<sup>(١)</sup>.

وعلى ما ذكرته يدور كلام اللغويين<sup>(٢)</sup>.

وقد اعترف عددٌ من أهل الكلام بأنّ (الإله) في اللغة هو المعبود<sup>(٣)</sup>.

**والخلاصة:** أنّ (الإله): فعَالٌ بمعنى مألوه، أي: معبود، كـ(إمام) بمعنى مؤتم به، وأله إلهة: عبدَ عبادة، والتأليه: التبعيد، والآلهة: المعبودون من الأصنام وغيرها، والتأله: التبعّد.

(١) «شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم» لنشوان بن سعيد الحميري (٣٠٧/١).

(٢) انظر: «العين» للخليل الفراهيدي (٩٠/٤ - ٩١)، «تفسير أسماء الله الحسنى» لأبي إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ) (ص ٢٥ - ٢٦)، «اشتقاق أسماء الله» لأبي القاسم الزجاجي (ت ٣٤٠هـ) (ص ٢٣ - ٣٢)، «مجمّل اللغة» لابن فارس (١/١٠١ - أله)، «شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم» للحميري (٣٠٧/١)، «المحكم والمحيط الأعظم» (٤/٢٥٨ - ٢٥٩)، «المخصص» (٥/٢١٦ - ٢٢٥) - كلاهما لابن سيدة - وهو أكثر من فصل في معنى هذا الاسم العظيم، وقد عقد في آخر كتابه «المخصص» باباً لبيان اشتقاق أسماء الله تعالى، بدأه ببيان اشتقاق لفظة (الاسم)، ثم تحدّث عن (الإله) بتفصيل لم أجده عند غيره، وانظر: «مختار الصحاح» لمحمد بن أبي بكر الرازي (ص ٢٢ - ٢٣ - أله)، «لسان العرب» (١٣/٤٦٧ - ٤٦٩ - أله)، «القاموس المحيط» (ص ١٦٠٣ - أله).

(٣) كما تقدم عن الزمخشري، وكما صرّح بذلك: البابرتي في «شرح عقيدة أهل السنة والجماعة» (ص ٣٨).

وأما معنى كلمة (الرب) لغةً:

قال ابن فارس: «الراء والباء يدلُّ على أصول:

فالأول: إصلاح الشيء، والقيام عليه، فالربُّ: المالك، والخالق، والصاحب... والمصلح للشيء، يُقال: رَبَّ فلانٌ ضيَعته، إذا قام على إصلاحها... والله - جَلَّ ثناؤه - الربُّ؛ لأنه مصلِحُ أحوالِ خلقه... ورَبَّيْتُ الصبيَّ أربُّه، ورَبَّيْتُهُ أربَّبه...

والأصلُ الآخر: لزوم الشيء والإقامة عليه، وهو مناسبٌ للأصلِ الأول، يُقال: أربَّتِ السحابةُ بهذه البلدة: إذا دامت، وأرضٌ مُربَّةٌ: لا يزالُ بها مطر، ولذلك سُمِّيَ السحابُ ربابًا...

والأصلُ الثالث: ضمُّ الشيءِ للشيء، وهو أيضًا مناسبٌ لما قبله.

ومتى أنعمَ النظرُ كان البابُ كلُّه قياسًا واحدًا، يُقال للخرقة التي يُجعل فيها القِداحُ ربابة... ومن هذا البابُ: الرِّبابة، وهو العهد، يُقال للمعاهدين: أربَّة... وسُمِّيَ العهدُ ربابة لأنه يجمعُ ويؤلَّف...»<sup>(١)</sup>.

وقال الأزهري: «الربُّ: هو الله - تبارك وتعالى - هو ربُّ كلِّ شيء، أي: مالكه، وله الربوبيةُ على جميع الخلق لا شريك له.

ويُقال: فلانٌ رَبُّ هذا الشيء؛ أي: مِلْكُه له... وكلُّ من مَلَكَ شيئًا فهو ربُّه، ﴿أَذْكُرُنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢]؛ أي: عند مَلِكِكَ، يُقال: هو ربُّ الدابة، وربُّ الدار، وفلانةُ ربَّةُ البيت، وهنَّ

(١) «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٢/ ٣٨١ - ٣٨٣).



رَبَّاتُ الْحِجَالِ...»<sup>(١)</sup>. ثم ذكرَ بقيةَ المعاني التي ذكرها ابنُ فارس.

وقال الزجاجي: «الرَّبُّ: المصلحُ للشيء، يُقال: رببتُ الشيءَ أربُّه رَبًّا ورَبَابَةً: إذا أصلحته وقيمتَ عليه، وربُّ الشيء: مالكه، فالله ﷻ مالكُ العبادِ ومصالحهم، ومصلحُ شؤونهم.

ومصدرُ (الرَب) الربوبية، وكلُّ من ملك شيئاً فهو رَبُّه... ولا يُقال: (الرَب) معرفاً بالألفِ واللام مطلقاً إلا لِلَّهِ ﷻ؛ لأنه مالكُ كل شيء...»<sup>(٢)</sup>.

وعلى ما ذكروه يدور كلامُ اللغويين<sup>(٣)</sup>.

وهذه المعاني كلها صحيحةٌ في حق الله تعالى، فهو السيد في ملكه، المطاع فيه، كما قال ﷻ: «السيدُ: الله تبارك وتعالى»<sup>(٤)</sup>.

والله تعالى هو الذي يربِّي عبده فيعطيه خلقه ثم يهديه إلى

(١) «تهذيب اللغة» للأزهري (١٧٦/١٥).

(٢) «اشتقاق أسماء الله» له (ص ٣٢ - ٣٣).

(٣) انظر: «اشتقاق أسماء الله» للزجاجي (ص ٣٢ - ٣٦)، «جمهرة اللغة» لابن دريد (٢٨/١)، «المخصص» لابن سيده (٥/٢٢٧)، «شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم» للحميري (٤/٢٣٣)، «مختار الصحاح» (ص ٢٢٨)، «لسان العرب» (١/٣٩٩ - ٤٠٩)، «القاموس المحيط» (ص ١١١ - ١١٣).

(٤) رواه أبو داود في «سننه» (٥/١٠٠)، ح (٤٨٠٦) في الأدب، باب في كراهية التمداح، والحديث عن عبد الله بن الشخير، قال: انطلقتُ في وفد بني عامرٍ إلى رسولِ الله ﷺ فقلنا: أنت سيدنا، فقال: «السيدُ الله تبارك وتعالى»، وصححه الشيخ الألباني - رحمه الله تعالى - في «صحيح أبي داود» (٣/١٨١).

جميع أحواله من العبادة وغيرها<sup>(١)</sup>، وهو الذي يربيه ويدبّر أمره<sup>(٢)</sup>، وكذلك بقية المعاني المذكورة<sup>(٣)</sup>.

وقد تبيّن الفرق بين (الإله) و(الرب) من حيث اللغة من ناحيتين:

الأولى: أنّ اللغويين اتفقوا على أنّ الإله بمعنى المعبود، والربّ بمعنى المالك للشيء والمصلح له.

الناحية الثانية: واتفق اللغويون - أيضًا - على أنّ (الإله) بمعنى مألوه، ك(كتاب)، بمعنى مكتوب، وأنّ الربّ بمعنى (الرابّ)، أي: اسم فاعل؛ لأنه يُقال: ربّ الناس، أي: ملكهم، فلا يصحّ تفسيرُ اسم الفاعل باسم المفعول<sup>(٤)</sup>.

ثانيًا: الفرق بين الألوهية والربوبية اصطلاحًا:

#### ١ - اصطلاح العرب الأولين:

ما ذكرته في معنى (الإله) لغةً يتفق تمامًا مع ما كان معروفًا عند العرب الأولين من أنّ (الإله) اسمٌ لكل معبود، وهو يشملُ الإله الحق، وهو الله - تبارك وتعالى - والآلهة الباطلة؛ كالأصنام،

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢٢/١).

(٢) المصدر السابق (٢٨٤/١٠).

(٣) انظر للتفصيل: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢/٣٩٨ - ٤٠٠، ١٠/٣٣١، ١٣/١٤٠).

(٤) «الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفهم» للقصيمي (ص ٧٤ - ٧٥)، وانظر: «دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عرض ونقد» (ص ٣٤٥).

والأوثان، وكلّ ما عُبدَ من دون الله تعالى<sup>(١)</sup>.

وقد نصَّ عددٌ من أئمة اللغة على ذلك، ومما قالوا فيه:

١ - قال الأزهري (ت ٣٧٠هـ): «وقد سمّت العربُ الشمسَ لَمَّا

عبدوها: إلهة، وقال عتيبة بنُ الحارث اليربوعي:

تَرَوَّحْنَا مِنَ اللَّعْبَاءِ عَضْرًا فَأَعَجَلْنَا الْإِلَهَةَ أَنْ تَوُوبَا

وكانت العربُ في جاهليّتها يدعون معبوداتها من الأصنام

والأوثانِ آلهة، وهي جمعُ إلهة، قال الله ﷻ: ﴿وَيَذَرِكْ وَأَإِلَهَاتِكْ﴾،

وهي أصنامٌ عبدها قومٌ فرعون معه...»<sup>(٢)</sup>.

٢ - وقال الخليلُ بنُ أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ): «ويسمّون

الأصنامَ التي يعبدونها آلهةً، ويسمون الواحدَ إلهًا افتراءً على الله»<sup>(٣)</sup>.

وقد نصَّ عددٌ من أئمة اللغة على أنّ كل ما اتُّخذَ معبودًا

من دون الله فهو (إلهٌ) عند متّخذه، وأنهم جعلوا (الإلهة) اسمًا لكل

معبود لهم<sup>(٤)</sup>.

ومما يُذكر هنا: أنّ مشركي العرب كانوا يسمون معبوداتهم

آلهةً مع اعتقادهم أنها ليست خالقةً لشيءٍ من هذا العالم

(١) «الدرر السنية» (٢/٣٢٧).

(٢) «تهذيب اللغة» للأزهري (٦/٤٢٤).

(٣) «العين» له (٤/٩١).

(٤) انظر: «المخصص» (٥/٢١٦ - ٢١٧)، «المحكم والمحيط الأعظم»

(٤/٢٥٩ - كلاهما لابن سيدة -، «المفردات» للراغب الأصفهاني

(ص ٢١ - ٢٢)، «لسان العرب» (٢/٤٦٧)، «القاموس المحيط»

(ص ١٦٠٣).

ولا مالكة له<sup>(١)</sup>.

وقد حكى القرآن ذلك عنهم، قال تعالى عنهم: ﴿أَجْعَلِ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَجِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾﴾ [ص: ٥].

وقال عنهم: ﴿إِن كَادَ لِيُضِلَّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَن صَبَرْنَا عَلَيْهَا﴾ [الفرقان: ٤٢]، وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴿٣٦﴾﴾ [الصافات: ٣٦]، وقال عنهم أيضًا: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ﴾ [هود: ٥٣].

وأما تسمية المشركين لمعبوداتهم آلهة مع أنهم لا يعتقدون فيها أنها خالقة للكون، أو شريكة مع الله تعالى في الخلق والربوبية والتدبير، أو مالكة لشيء منه، بل يعتقدون أنها مملوكة له تعالى: فهذا واضح من اعترافهم الذي سجّله القرآن في عدة آيات، منها في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا نُنْفِقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١].

وكانوا يقولون في تلبيتهم للحج: «لبيك لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك»، فأهلّ رسول الله بالتوحيد فقال:

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١/١٥٥ - ١٥٦)، «التدمرية» لشيخ الإسلام (ص ١٧٦ - ١٧٧)، «كشف ما ألقاه إبليس» (ص ١٥٠)، «جهود علماء الحنفية» للدكتور شمس الدين السلفي (١/١٢٨ - ١٣٥)، وقد نقل نصوص كثير من العلماء في هذا الموضوع، و«حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص ٤١٤ - ٤٢٣)، وفيه تفصيل جيد في هذا الموضوع.

«لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»<sup>(١)</sup>.

قال النعمي: «ولقد تتبعنا في كتاب الله فصول تراكيبه، وأصول أساليبه: فلم نجده تعالى حكى عن المشركين أنّ عقيدتهم في آلهتهم وشركائهم التي عبدوها من دونه: أنها تخلق، وترزق، وتُحيي، وتُميت، وتُنزل من السماء ماءً، وتُخرج الحي من الميت والميت من الحي... بل إذا ضاقّ عليهم الأمر واشتدت بهم الكرب: فزعوا إلى الله وحده، فإذا سئلوا عن حقيقة دينهم: هل هو شرك في الربوبية؟ دانوا وأذعنوا للربّ وحده بالاختصاص بكل ذلك والانفراد، وهذا واضح لمن ألقى السمع للقرآن فيما حكى عنهم... فهذا شرك القوم واتخاذهم الآلهة، الذي كان سبباً أن سجّل عليهم ربهم القاهر فوق عباده بالشرك والغيّ والضلال والكفر والظلم والجهل»<sup>(٢)</sup>.

وقد تقدمت الإشارة إلى اعترافهم بوجود الله تعالى خالقاً مالئاً مدبراً، فلا حاجة إلى الإعادة<sup>(٣)</sup>.

وقد اعترف بهذه الحقيقة كثير من أهل الكلام<sup>(٤)</sup>.

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٨٤٣/٢)، ح (١١٨٥) عن ابن عباس، وفيه (٢/٨٨٦ - ٨٩٢)، ح (١٢١٨) من حديث جابر رضي الله عنه، وهو الحديث الطويل المعروف.

(٢) «معارج الألباب في مناهج الحق والصواب» لحسين بن مهدي النعمي (ص ٢٠٢ - ٢٠٤)، وانظر: «دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عرض ونقد» (ص ٢٤٥ - ٢٤٦).

(٣) انظر ما سبق في (ص ١٧٦١ - ١٧٦٢).

(٤) انظر: «الكشاف» للزمخشري (١/١٢٢)، وقد أقره التفتازاني في «حاشيته =

فالإله «في كلام العرب: هو الذي يُقصدُ للعبادة، وكانوا يقولون: إنّ الله هو إلهُ الآلهة، لكن يجعلون معه آلهةً أخرى، مثل الصالحين، والملائكة، وغيرهم...»<sup>(١)</sup>.

فتبيّن مما سبق الفرق بين الألوهية والربوبية من هذه الناحية، حيث إنه «أخبر القرآن أنّ الكفار كانوا يسمون أصنامهم آلهة... ولم يُخبر عنهم في آيةٍ أنهم قالوا لها أربابًا، فلو كان لا فرق بين اللفظين: لسمّوها أربابًا كما سمّوها آلهة»<sup>(٢)</sup>.

## ٢ - الاصطلاح الشرعي:

ما تقدم ذكره متوافقٌ مع ما وردَ من معنى (الإله) في القرآن الكريم، والسنة النبوية، حيث إنه أطلقَ على كل معبود، حقًا كان أو باطلًا، وقد سمّى الله تعالى معبوداتِ المشركين آلهةً، وأبطل كونها آلهةً حقًا.

فالاصطلاحُ الشرعيُّ لِلْفِظِ (الإله): أنه المألوهُ المعبودُ محبةً، ورجاءً، ورغبةً، واستعانةً، واستغاثةً<sup>(٣)</sup>.

= على الكشاف» (ق: ٥٠/أ)، وانظر: «شرح عقيدة أهل السنة والجماعة» للبابرتي (ص ٣٨).

(١) «الدرر السننية» (٧٣/٢).

(٢) «الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفهم» للقصيمي (ص ٧٧)، وانظر: «صيانة الإنسان عن وسوسة دحلان» للعلامة السهسواني (ص ٤٥٣) - قال: «وجملة القول: إنه ليس في آيةٍ من الآيات أنّ واحدًا من المشركين قال: إنّ غيرَ الله رب، حتى يلزم إنكار الربوبية»، وانظر: «دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عرض ونقد» (ص ٣٤٥).

(٣) انظر في بيان معنى (الألوهية) شرعًا: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» =

كما أنّ ما مرَّ في معنى (الرب) لغةً وعند العرب الأولين: متوافقٌ مع الاصطلاح الشرعيّ لهذا الاسم، حيث إنّ (الربّ) في الاصطلاح الشرعي: «هو الذي يَرُبُّ عبده فيعطيه خلقه ثم يهديه إلى جميع أحواله، من العبادة وغيرها»<sup>(١)</sup>.

وفيما يلي توضيحُ ذلك من خلال النصوص القرآنية، والحديثية، وفهم سلف هذه الأمة.

### ١- دلالة القرآن على ذلك:

أولاً: كلمة (الإله):

قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ۗءَالِهَةً ۗلَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان: ٣].

وقال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ ۗءَالِهَةً ۗلِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا ﴿٨١﴾ كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴿٨٢﴾﴾ [مريم: ٨١ - ٨٢].

= (٢/٤٨٨ - ٤٨٩)، (١/٢٤٩، ١٤/١٧٠ - ١٧٣، ١٨/٣٢٩)، «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٢٦)، «اقتضاء الصراط المستقيم» (٢/٤٠٤ - ٤٠٥، ٨٤٨)، «العبودية» (ص ٤٤ - ٤٥)، «كلمة الإخلاص وتحقيق معناها» لابن رجب (ص ٢٥، ٣٨)، «الدرر السنية» (٢/٣٢، ١٠٣، ٢٩٦، ٣٠٥، ٣١٢)، «كشف ما ألقاه إبليس من البهرج والتلبيس على قلب داود بن جرجيس» للشيخ عبد الرحمن ابن حسن آل الشيخ (ص ١٨٥)، «صفات الله ﷻ الواردة في الكتاب والسنة» للشيخ علوي السقاف (ص ٥٦).

(١) «كتاب التوحيد وإخلاص العمل والوجه لله» لشيخ الإسلام (ص ٢٥٦)، وانظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١/١٣).

وقال تعالى: ﴿قُلْ يٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلَّا نَعْبُدُ ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِۦ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ [آل عمران: ٦٤].

وقد اتفق المفسرون على أن قوله: ﴿ٱلَّا نَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱللَّهَ﴾ تفسيرٌ لقوله ﴿كَلِمَةٍ﴾<sup>(١)</sup>، فيكون معنى «لا إله إلا الله»؛ أي: أَّا نعبد إلا الله، فيكون الإله بمعنى المعبود.

قال الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب: «ومعنى ﴿سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾؛ أي: نستوي نحن وأنتم في قصر العبادة على الله، وترك الشرك كله»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ ٱللَّهِ ٱلَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزخرف: ٢٦ - ٢٨].

قال ابن جرير في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً﴾: «وجعل قوله: ﴿...إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ ٱللَّهِ ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾، وهو قول: (لا إله إلا الله) كلمة باقية في عقبه، وهم ذريته، فلم يزل في ذريته من يقول ذلك من بعده»<sup>(٣)</sup>.

ثم نقل - بإسناده - عن مجاهد، والسدي، وقتادة: مثل ذلك<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: «تفسير ابن كثير» (١/٣٧٩)، «الكشاف» (١/٣٩٨).

(٢) «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» (٢/٢٥٣).

(٣) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» للطبري (٢٠/٥٧٦).

(٤) المصدر السابق (٢٠/٥٧٦ - ٥٧٧).



وقوله: ﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ ﴿٢٦﴾ موافقٌ لقوله: (لا إلهَ إلا الله)؛ لأنَّ كليهما نفْيٌ في المعنى، فالآيةُ تشتملُ على العبادةِ الموافقةِ لمعنى (الإله).

كما أنَّ قوله: ﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي﴾ موافقٌ لقوله: (إلا الله)؛ لأنَّ كليهما إثباتٌ في المعنى، فدلَّ هذا التقريرُ على أنَّ تفسيرَ (الكلمة) في الآيةِ بـ(لا إلهَ إلا الله) يدلُّ على أنَّ (الإله) بمعنى المعبود<sup>(١)</sup>.

قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب بعد ذكر الآية المذكورة: «فهذا هو حقيقة معنى (لا إلهَ إلا الله)، وهو البراءةُ من كل ما يُعبَد من دون الله، وإخلاصُ العبادةِ لله وحده، وهذا هو معناها الذي دلَّت عليه هذه الآيات وما في معناها...»<sup>(٢)</sup>.

وقد وردَ ذلك في آياتٍ عديدةٍ في القرآن الكريم<sup>(٣)</sup>.

### ثانياً: كلمة (الرب):

وأما كلمة (الرب): فقد كان ما ذكرته في معناه الشرعي تلخيصاً لما جاء استعماله في القرآن، فقد اطرده استعماله في القرآن بمعنى المرَبِّي، والخالق، والرازق، والناصر الهادي، وغير ذلك من معاني الربوبية، وبما أنَّ هذه المعاني هي الأنسب بالاستعانة والمسألة: نجدُ أنَّ كلَّ ذلك مقترنٌ بهذا الاسم في القرآن، كما في

(١) انظر للتفصيل: «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» للسلمي (ص ٣٥٥ - ٣٥٦).

(٢) «الدرر السنية» (٢/٢٥٣).

(٣) انظر: الأنبياء: ٢١ - ٢٢، ٢٤، ٤٣، ٩٩، يس: ٧٤، وانظر: «حقيقة التوحيد» (ص ٣٥٦ - ٣٥٧).

قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَعْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا يُزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا نَبَاتًا﴾ (٢٨) [نوح: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّر تَعْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (٢٣) [الأعراف: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ [القصص: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَعْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (١٤٧) [آل عمران: ١٤٧]، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (٢٨٦) [البقرة: ٢٨٦].

وهذا كثيرٌ في القرآن والأدعية المشروعة الثابتة في السنة النبوية، قال شيخ الإسلام عن هذين الاسمين: (الله) و(الرب):  
«قال الله ﷻ في أول السورة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١)،  
فبدأ بهذين الاسمين: (الله) و(الرب).

و(الله): هو الإله المعبود، فهذا الاسم أحقُّ بالعبادة، ولهذا يُقال: الله أكبر، الحمد لله، سبحان الله، لا إله إلا الله.

والربُّ: هو المرَبِّي، الخالق، الرازق، الناصر الهادي، وهذا الاسمُ أحقُّ باسم الاستعانة والمسألة، ولهذا يُقال: ﴿رَبِّ أَعْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾... فعامَّة المسألة والاستعانة المشروعة باسم (الرب).

فالاسمُ الأولُ: يتضمَّن غاية العبد ومصيره ومنتهاه، وما خلق له، وما فيه صلاحه وكماله، وهو عبادةُ الله.

والاسمُ الثاني: يتضمَّن خلق العبد ومبتدأه، وهو أنه يرُبُّه،

ويتولاه، مع أنّ الثاني يدخلُ في الأولِ دخولَ الربوبيةِ في الإلهية، والربوبيةُ تستلزمُ الألوهيةَ أيضًا»<sup>(١)</sup>.

ب - وكذلك دلت السُّنَّةُ على ما دلَّ عليه القرآن:

أما بالنسبةِ للفظ (الرب): فقد اتضح الأمرُ من الفقرة السابقة، وهو واضحٌ لا يحتاجُ إلى سردِ الأدلة.

وأما لفظ (الإله): فمما وردَ في السُّنَّةِ بمعنى المعبود<sup>(٢)</sup>:

١ - جاء في حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قصة سؤال جبريل عليه السلام أنه قال للرسول صلى الله عليه وسلم: أخبرني عن الإسلام؟ فقال صلى الله عليه وسلم: «الإسلامُ: أن تشهدَ آلا إلهَ إلا الله وأنَّ محمدًا رسولَ الله...»<sup>(٣)</sup>.

وفي رواية أبي هريرة رضي الله عنه في القصة نفسها - أنّ جبريلَ قال: ما الإسلام؟ قال صلى الله عليه وسلم: «الإسلامُ: أن تعبدَ الله ولا تشركَ به شيئًا...»<sup>(٤)</sup>.

وإذا جمعتَ بين الروایتين: يتبيّن أنّ (الإله) بمعنى المعبود.

(١) «كتاب التوحيد» لشيخ الإسلام (ص ٢٧٥)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١/٢٢ - ٢٣)، وانظر: «بيان تليس الجهمية» (٢/٤٥٤)، «صفات الله صلى الله عليه وسلم الواردة في الكتاب والسُّنَّة» لعلوي السقاف (ص ١٢٢ - ١٢٤).

(٢) انظر في هذا الموضوع: «حقيقة التوحيد بين أهل السُّنَّة والمتكلمين» (ص ٣٥٧ - ٣٥٨).

(٣) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» (١/٣٧)، وهو أولُ حديثٍ فيه.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (١/١٤٠)، ح (٥٠)، في كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان... ومسلم في «صحيحه» (١/٣٩)، وهو الحديثُ الثاني فيه.

قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ فِي رواية أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وقد عَبَّرَ فِي حديث عمر هنا<sup>(١)</sup> بقوله: «أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ»، فدلَّ عَلَى أَنَّ الْمَرَادَ بِالْعِبَادَةِ فِي حَدِيثِ الْبَابِ<sup>(٢)</sup> النُّطْقُ بِالشَّهَادَتَيْنِ... وَلَمَّا عَبَّرَ الرَّاوِي بِالْعِبَادَةِ اِحْتِاجَ إِلَى أَنْ يُوَضِّحَهَا بِقَوْلِهِ: «وَلَا تُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا»، وَلَمْ يَحْتِجْ إِلَيْهَا فِي رَوَايَةِ عُمَرَ لِاسْتِزَامِهَا ذَلِكَ»<sup>(٣)</sup>.

٢ - وَفِي الصَّحِيحِينَ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا فِي قِصَّةِ وَفَدِ عَبْدِ الْقَيْسِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُمْ: «أَمُرُكُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَحْدَهُ، قَالَ: أَتَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَحْدَهُ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: شَهَادَةُ إِلَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ»<sup>(٤)</sup>.

وَفِي حَدِيثِ مُسْلِمٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي هَذِهِ الْقِصَّةِ نَفْسِهَا: «أَمُرُكُمْ بِأَرْبَعٍ...: اعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا»<sup>(٥)</sup>.  
وَبِالْجَمْعِ بَيْنَ الرَّوَايَتَيْنِ يَتَبَيَّنُ أَنَّ رَوَايَةَ أَبِي سَعِيدٍ تَفَسَّرُ الرَّوَايَةَ الْأُولَى.

قال العلامة المعلمي - رحمه الله تعالى - : «إِنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ

(١) أي: بدل قوله في هذه الرواية: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا».

(٢) أي: رواية أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٣) «فتح الباري» (١٤٥/١) ح (٥٠).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (٦٨٦/٧)، ح (٤٣٦٨)، في كتاب المغازي، باب وفد عبد القيس، ومسلم في «صحيحه» (٤٦/١)، ح (١٧) في الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وشرائع الإيمان...

(٥) «صحيح مسلم» (٤٨/١ - ٤٩)، ح (١٨) في الكتاب والباب المذكورين.

كانوا يرون اتّحادَ معنى شهادةِ آلِإلهِ إلّا الله، التي يثبت بها الإسلام، ومعنى التزامِ عبادةِ الله وعدمِ الشركِ به»<sup>(١)</sup>.  
وهناك أحاديث أخرى توضح هذه المسألة.

### ج - تأكيد السلفِ على ما تقدم من معنى الإله:

٣ - وقد أكّد السلفُ، من الصحابةِ ومن بعدهم، هذا المفهوم، حيث إنهم لا يذكرون لمعنى (الإله) معنىً آخر غيرَ المعبود، ولهذا فسّر كثيرٌ من السلفِ الآياتِ المتضمنةً لكلمةِ (إله) بأنّ المراد به المعبود، وهناك أمثلة كثيرة لهذا من كلامهم<sup>(٢)</sup> لم أعرض لها اكتفاءً بما سبق.

وبكلِّ ما ذكرنا اتضح لنا مفهومُ (الإله) لغةً وشرعاً، ومن الأهمية بمكان أن يُحرَّرَ هذا المفهوم؛ «لأنّ التوحيد هو التألُّه لله وَعَلَيْكَ، والشرك هو اتخاذ غير الله وَعَلَيْكَ إِلَهًا، فإذا عُرِفَ مفهومُ (الإله) عُرِفَ بالتالي مفهومُ التوحيد ومفهومُ الشرك.

كما أنّ الإله هو أساسُ كلمة التوحيد «لا إله إلّا الله»؛ إذ أنّ بقية أجزاء هذه الكلمة معروفة.

وقد بيّن الشيخُ عبد الرحمن المعلمي أنّ الاشتباه في مفهوم (الإله) هو سببُ الخلافِ الكبير الذي جعل بعضَ الأمة يعتبرُ الاستغاثَةَ بالصالحين بعد موتهم ونحوه أنه ليس من الشرك، وجعل البعض الآخر يعتبره من الشرك، كما نبّه إلى أنه لا يُتَصَوَّرُ أن يُقدِّمَ مسلمٌ على تكفيرِ أحدٍ وهو يعلمُ أنه مسلم، وكذا لا يُتَصَوَّرُ أن يُقدِّمَ

(١) انظر: «رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله» له (ص ٣٧).

(٢) انظر: المصدر الأخير (ص ٣٥٩ - ٣٦٠).

مسلمٌ على ما يعلمُ أنه شرك، وإنما وقعَ ذلك في الأمة للاشتباه السابق»<sup>(١)</sup>.

قال المعلمي - رحمه الله تعالى - في كلامه المشار إليه: «فإني تدبّرتُ الخلافَ المستطيرَ بين الأمة في القرون المتأخرة في شأن الاستغاثة بالصالحين الموتى، وتعظيم قبورهم ومشاهدتهم، وتعظيم بعض المشائخ الأحياء، وزعم بعض الأمة في كثيرٍ من ذلك أنه شرك، وبعضها أنه بدعة، وبعضها أنه من الدين الحق، ورأيتُ كثيراً من الناس قد وقعوا في تعظيم الكواكب والروحانيين والجنّ ما يطولُ شرحه... وعلمتُ أنّ مسلماً من المسلمين لا يُقدِّمُ على ما يعلمُ أنه شرك، ولا على تكفيرٍ من يعلمُ أنه غيرُ كافر، ولكنه وقع الاختلاف في حقيقة الشرك، فنظرتُ في حقيقة الشرك فإذا هو بالاتفاق: اتخاذ غير الله وَعَلَيْكُمْ إِلَهًا من دونه، أو عبادة غير الله وَعَلَيْكُمْ، فانتقلَ النظرُ إلى معنى (الإله) والعبادة، فإذا فيه اشتباهٌ شديد... فعلمتُ أنّ ذلك الاشتباه هو سببُ الخلاف»<sup>(٢)</sup>.

وكلُّ هذا يؤكِّدُ الفرقَ بين الألوهية والربوبية لغةً، وفي اصطلاح المشركين الذين نزلَ القرآن بلغتهم، وفي اصطلاح القرآن والسنة.

وبكل ما سبق يتبيّن خطأ المتكلمين الذين فسّروا (الإله) بالقادر على الاختراع، «وهذه زلةٌ عظيمةٌ، وغلطٌ فاحش، إذا تصوّره العاميُّ العاقلُ تبينَ له بطلانه، وكأنّ هذا القائل لم يستحضر ما حكاه الله

(١) المصدر السابق (ص ٣٤٩).

(٢) «رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله» (ص ٣١ - ٣٢).

عن المشركين في مواضع من كتابه، ولم يعلم أنّ مشركي العرب وغيرهم يقرون بأنّ الله هو القادر على الاختراع، وهم مع ذلك مشركون، ومن أبعَد الأشياء: أنّ عاقلاً يمتنع من التلفُّظ بكلمةٍ يقرُّ بمعناها، ويعترفُ به ليلاً ونهاراً، سرّاً وجهاراً، هذا ما لا يفعله من له أدنى مسكّة من عقل»<sup>(١)</sup>.

وأبعَد من هذا: من يُفسّر (الألوهية) بـ(وجوب الوجود)، كما هو الحال عند التفتازانيّ وغيره من المتكلمين المتفلسفين، فإذا كان الأولون الذين فسّروه بالقادر على الاختراع - عندهم بعضُ الشُّبه المتهافّة التي يتمسكون بها: فالتفتازانيّ وأمثاله أبعَدُ غوراً في الخطأ منهم، وليس عندهم إلاّ تقليد الفلاسفة.



(١) «الدرر السنّية في الأجوبة النجدية» (٢/٢٩٧).





## المبحث الثالث

## بيان الفروق بين الألوهية والربوبية

هذا المبحثُ مكملٌ للمبحث السابقِ ومؤكِّدٌ له، نتابعُ فيه ذكرَ بقيةِ الفروقِ بين (الألوهية) و(الربوبية).

فمن هذه الفروق - سوى ما ذُكرَ:

- ١ - إنّ كلمةَ الإسلامِ هي «لا إلهَ إلاَّ الله»، ولا يمكنُ لأحدٍ أن يدخلَ في دين الإسلامِ إلاَّ بها، وأمّا غيرها من الكلمات مثل:
  - ١ - «لا ربَّ إلاَّ الله».
  - ٢ - «لا خالقَ إلاَّ الله».
  - ٣ - «لا رازقَ إلاَّ الله».

ونحوها من الكلمات: فلا يدخلُ بها المرءُ في الإسلامِ البتة<sup>(١)</sup>؛ لأنَّ هذه الكلمات لا تفرِّقُ بين الإسلامِ والكفر، وليست

(١) صرَّح بعضُ أهل البدع المتأخرين بأنه: «ليس يشترط (أي: في دخول الكافر في الإسلام) خصوصُ هذا اللفظ، بل يكفي ما يُعطي معناه، كأن يقول: لا ربَّ إلاَّ الله، أو: لا خالقَ إلاَّ الله». انظر: «بغية الطالب لمعرفة العلم الديني الواجب» لعبد الله الحبشي (ص ٩) - نقلاً عن «فرقة الأحباش» للشهراني (١/٢٣٨) -، وهذا مبنيٌّ على الخطأ في حقيقة الألوهية والربوبية، والظن بأنهما مترادفان، وهو خطأ؛ لأنَّ «لا إلهَ إلاَّ الله» نفْيُ الألوهية عمَّا سواه تعالى، و«لا ربَّ إلاَّ الله» ونحو ذلك نفْيُ =

هي مفترق الطرق بين المسلمين والكافرين، وفيه دليلٌ على الفرق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية؛ إذ أنه لو كان معنى توحيد الربوبية مرادفًا لمعنى توحيد الألوهية: لَصَحَّ أن يكون معنى «لا إله إلا الله» هو: «لا ربَّ إلا الله»، لكن ذلك باطل، فكذلك القول بعينيهما<sup>(١)</sup>.

٢ - أن متعلّق الربوبية الأمور الكونية؛ كالخلق والرّزق والإحياء والإماتة، ونحوها، ومتعلّق توحيد الألوهية: الأوامر والنواهي، من الواجب والمحرم والمكروه.

وقد سبق توضيح ذلك قريبًا، ومما قاله ابن القيم في ذلك: «وتأمل ارتباط الخلق والأمر بهذه الأسماء الثلاثة، وهي: (الله)، و(الرب)، و(الرحمن)، كيف نشأ عنها الخلق والأمر، والثواب والعقاب، وكيف جمعت الخلق وفرقتهم، فلها الجمع ولها الفرق.

= الربوبية والملك عمّا سواه، قال المقرئزيُّ - رحمه الله تعالى - : «وتوحيد الإلهية مفرق الطرق بين المؤمنين والمشركين، ولهذا كانت كلمة الإسلام (لا إله إلا الله)، فلو قال: (لا ربَّ إلا الله) لَمَّا أجزأه عند المحققين، فتوحيد الألوهية هو المطلوب من العباد، ولهذا كان أصلُ (الله): الإله، كما هو قولُ سيبويه، وهو الصحيح، وهو قولُ جمهور أصحابه إلا من شدّ منهم». «تجريد التوحيد» له (ص ١٨ - ١٩).

(١) «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» للدكتور شمس الدين السلفي (٢٠٠/١ - ٢٠٢)، وانظر: «تجريد التوحيد» للمقرئزي (ص ١٨ - ١٩)، «الفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفهم» للقصيمي (ص ٧٧)، «دعوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عرض ونقد» (ص ٣٤٥)، «فرقة الأحباش: نشأتها، عقائدها، آثارها» للدكتور سعد الشهراني (٢٥٤/١).

فاسمُ (الرب): له الجمعُ الجامعُ لجميع المخلوقات، فهو ربُّ كل شيء، وخالقه، والقادرُ عليه، لا يخرجُ شيءٌ عن ربوبيته، وكلُّ من في السماوات والأرض عبدٌ له في قبضته، وتحت قهره، فاجتمعوا بصفة الربوبية.

وافترقوا بصفة (الإلهية): فألَّهه وحده السعداء، وأقروا له طوعاً بأنه الله الذي لا إلهَ إلا هو، الذي لا تنبغي العبادة، والتوكل، والرجاء، والخوف، والحب، والإنابة، والإخبارات، والخشية، والتذلل، والخضوع: إلا له.

وهنا افترقَ الناس، وصاروا فريقين: فريقاً مشركين في السعير، وفريقاً موحدين في الجنة، فالإلهية هي التي فرقتهم، كما أنّ الربوبية هي التي جمعتهم.

فالدينُ والشرع، والأمرُ والنهي: مظهره وقيامه من صفة الإلهية، والخلقُ والإيجادُ والتدبيرُ والفعلُ من صفة الربوبية...»<sup>(١)</sup>.

٣ - أنّ توحيدَ الربوبية قد أقرَّ به المشركون، أمّا توحيدُ الألوهية: فقد رفضوه، وقد ذكرَ الله ذلك في كتابه، وقد سبقت الإشارةُ إلى كلا الموضوعين - الإقرار والإنكار - وسيأتي مزيدُ تفصيلٍ فيه في المطلب اللاحق إن شاء الله تعالى.

٤ - أنّ مدلولَ توحيدِ الربوبية علمي، وأمّا توحيدُ الألوهية: فمدلوله عملي، والعلمُ مقدّمٌ على العمل، كما قال الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩].

(١) «مدارج السالكين» (٣٤/١)، وانظر: «صفات الله ﷻ الواردة في الكتاب والسنة» للسقاف (ص ١٢٣ - ١٢٤).

وقد عقَدَ الإمام البخاريُّ بابًا بعنوان: «باب: العلم قبل القول والعمل، لقول الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، فبدأ بالعلم»<sup>(١)</sup>.

ولذا صارَ توحيدَ الربوبيةِ بابَ توحيدِ الألوهيةِ والدليلَ عليه والأساسَ له، يقولُ الإمامُ ابنُ القيمِ رحمه الله تعالى:

«فيثبتُ قَدَمُ العبدِ في الربوبيةِ ثم يرقى منه صاعدًا إلى توحيدِ الإلهيةِ، فإنه إذا تيقَّنَ أنَّ الضرَّ والنفعَ، والعطاءَ والمنعَ، والهدى والضلالَ، والسعادةَ والشقاءَ: كلُّ ذلك بيد الله، لا بيد غيره، وأنه الذي يقبَلُ القلوبَ ويصرفُها كيف يشاء، وأنه لا موقِّقَ إلا من وفقه وأعانه، ولا مخذولَ إلا من خذله وأهانَه وتخلَّى عنه، وإنَّ أصحَّ القلوبِ وأسلمَها وأقومَها وأصفاها وأشدَّها وألينَها: من اتخذَه وحدَه إلهًا ومعبودًا، فكان أحبَّ إليه من كل ما سواه، وأخوفَ عنده من كل ما سواه، وأحبَّ له من كل ما سواه، فتتقدَّمُ محبتهِ في قلبه جميعَ المحابِّ، فتتساقُ المحابُّ تبعًا لها كما يتساقُ الجيشُ تبعًا للسلطانِ، ويتقدَّمُ خوفُه في قلبه جميعَ المخلوقاتِ، فتتساقُ المخاوفُ كُلُّها تبعًا لخوفه، ويتقدَّمُ رجاءُه في قلبه جميعَ الرجاءِ، فيتساقُ كلُّ رجاءٍ لرجائه، فهذا علامةُ توحيدِ الإلهيةِ.

والبابُ الذي دخلَ إليه منه: توحيدِ الربوبيةِ، أي: بابُ توحيدِ الإلهيةِ هو توحيدُ الربوبيةِ؛ فإنَّ أولَ ما يتعلَّقُ القلبُ بتوحيدِ الربوبيةِ، ثم يرتقي إلى توحيدِ الألوهيةِ، كما يدعو الله - سبحانه - عبادهَ بهذا النوعِ من التوحيدِ إلى النوعِ الآخرِ، ويحتجُّ عليهم به،

(١) «صحيح البخاري» (١/١٩٢)، البابُ العاشر من كتاب العلم.

ويقررهم به، ثم يُخبر أنهم ينقضونه بشركهم به في الإلهية»<sup>(١)</sup>.

٥ - أن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، بمعنى: أن توحيد الألوهية خارج عن مدلول توحيد الربوبية، لكن لا يتحقق توحيد الربوبية إلا بتوحيد الألوهية، وأن توحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية، بمعنى: أن توحيد الربوبية جزء من معنى الألوهية.

٦ - أن توحيد الألوهية أخص من توحيد الربوبية، فكل موحد بتوحيد الألوهية موحد بتوحيد الربوبية ولا عكس؛ لأن المشركين كانوا معترفين بتوحيد الربوبية، ومع ذلك كانوا مشركين في توحيد الألوهية.

٧ - أن توحيد الربوبية لا يُدخل من آمن به في الإسلام، بعكس توحيد الألوهية؛ فإن الإيمان به يُدخل في الإسلام؛ لأنه يتضمن توحيد الربوبية أيضًا.

وهنا أمر لا بد من الإشارة إليه، وهو: أنه قد تقدّم في (تمهيد) هذا الفصل: أن تقسيم التوحيد إلى أقسامه الثلاثة المعروفة (الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات) هو عند الانفراد، والخلو من القرينة، وأما عند الاقتران - بأن يقترن مع القسم الآخر في الذكر - أو وجود قرينة في السياق تصرفه إلى بعض معانيه: فالأمر يختلف حسب مقتضى القرينة أو السياق.

وأن الأقسام الثلاثة المذكورة حينئذ متلازمة، فالربوبية تشمل معنى الألوهية، والألوهية تشمل أنواع التوحيد، وأن توحيد الأسماء والصفات يشمل النوعين الآخرين أيضًا.

(١) «مدارج السالكين» (١/٤١١).

ولكن هنا أمرٌ يحتاجُ إلى شيءٍ من التوضيح، وهو تحقيقُ القول حول الربوبية التي يسلمُ بها الكفار.

والصحيحُ: «أنَّ الربوبيةَ التي يُسَلِّمُ بها الكفارُ ليست كاملةً، بل ناقصة، ومَن قال من العلماء بأنَّ الكفارَ آمنوا بتوحيد الربوبية: لم يقصد الإيمانَ الكاملَ بكلِّ معاني الربوبية؛ فإنَّ (الربَّ) على الحقيقة: هو الذي يستحقُّ العبادةَ وحده، وإنما يريدُ أنهم آمنوا بأصله وأساسه، وهو الخلقُ والرزقُ والتدبير، على غَبَشٍ في هذا الإيمان، كما أنهم يؤمنون بشيءٍ من صرفِ العبادات له، فيعبدون الله ببعض التعبّادات... ولكنهم لا يُخلصون له التوحيدَ، فبطلَ توحيدهم بسبب هذا الشرك.

ولذا قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «فأما توحيدُ الربوبية: فهو الأصل، ولا يغلطُ في الإلهيةِ إلَّا من لم يُعْطِه حَقَّهُ»<sup>(١)</sup>.

ومما يوضحُ هذا الأمر: أنَّ صفاتِ الله وأفعاله داخلَةٌ في مسمّى توحيد الربوبية، فمَن أشركَ فيها فقد أشركَ في الربوبية، ولذا: فمَن اعتقدَ في مخلوقٍ أنه يعلمُ الغيب، أو أنه يتصرفُ بنفعٍ أو ضررٍ في شيءٍ لا يقدرُ عليه إلَّا الله: فإنه قد أشركَ في الربوبية، وكذلك من اعتقدَ في الأسبابِ أنَّ تأثيرها حتمًا لا محالةً واقع، كالذين ينسبون المطرَ إلى الأنواء، والمرضَ إلى العدوى، ويعتقدون أنَّ تأثيرها لا يتخلف مطلقًا، وأنها لا ترتبطُ بإرادةٍ مُسبِّها، وهو الله تعالى: فإنما يشركون في الربوبية، ومن هذا أيضًا: استبعادُ المشركين للبعث؛ لاعتقادهم عَجَزَ الرب - سبحانه - عن خلقهم بعد

(١) «مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب - القسم الخامس» (ص ١٢١).

أن تبلى عظامهم، مما يدلُّ على أنَّ إيمانهم بخلق الله للأشياء ليس كاملاً.

وبهذا يظهر: أنَّ إطلاق القول بأنَّ المشركين يؤمنون بتوحيد الربوبية: يحتاجُ إلى قيد، كأن يُقال: في الجملة، أو يُقال: يؤمنون بأساس توحيد الربوبية، أو يُقال: يؤمنون بالخلق والرزق، أو نحو ذلك<sup>(١)</sup>.

وعباراتُ الأئمة: شيخ الإسلام، وابن القيم، وابن عبد الوهاب، التي يذكرون فيها أنَّ المشركين يؤمنون بتوحيد الربوبية: يظهرُ منها أنهم يريدون هذا المعنى المشارِ إليه، وبتأمل كلامهم يتضح الأمر، ولا شكَّ أنَّ سياق الكلام الذي يُحدِّد المعنى المراد: يقومُ مقام القيد<sup>(٢)</sup>، على أنهم صرَّحوا بذلك بما لا يدعُ مجالاً للريب، وقد تقدَّم نصُّ الإمام محمد بن عبد الوهاب في ذلك قريباً.

ومن ذلك ما قاله شيخ الإسلام: «لكن المتكلمون إنما انتصبوا لإقامة المقاييس العقلية على توحيد الربوبية، وهذا لم يُنازَع في أصله أحدٌ من بني آدم، وإنما نازعوا في بعض تفاصيله»<sup>(٣)</sup>.

وقال الشيخ عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر: «ثم هنا أمر لا بدَّ من تقريره وإيضاحه، وهو: أنَّ قولَ أهل العلم عن المشركين

(١) «حقيقة التوحيد والفروق بين الربوبية والألوهية» للدكتور علي العلياني (ص ١٠٩ - ١١٠).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ١١٠).

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢/ ٣٧ - ٣٨).

بأنهم يعترفون بتوحيد الربوبية: ليس المرادُ به أنهم اعترفوا بهذا القسم من التوحيدِ على التمامِ والكمال، فهذا لا يقولُ به أحدٌ من أهل العلم، وإنما مرادُهم: تقريرُ ما ثبتَ في القرآن عن المشركين من اعترافهم بالخالقِ الرازقِ المدبّرِ لشؤون الخلق<sup>(١)</sup>، فهذا من صفات الربوبيةِ وخصائصِها، وقد آمنَ واعترفَ به المشركون.

ثم هذا أيضًا ليس حكمًا عامًا مطردًا على جميع المشركين؛ إذ منهم من وُجد عنده حتى الشرك في الربوبية، ومنهم من آمنَ ببعضِ خصائصِ الربوبيةِ دون بعض، ومنهم من كان يؤمن - إضافةً إلى إيمانه بوجود الله الخالقِ الرازق - بالمعادِ وبعثِ الأبدانِ والحساب، كما قال زهير (ابن أبي سلمى ت ١٣٠ هـ)<sup>(٢)</sup>:

يؤخر فيوضع في كتابٍ فيدخر ليومٍ حسابٍ أو يُعجلُ فينقم<sup>(٣)</sup>

(١) يؤكدُ هذا: أنّ الآيات التي وردَ فيها إثباتُ إقرارهم بالربوبية: إنما جاءت لإقامة الحجةِ عليهم، حيث يُقرّون الله تعالى بالخلقِ والرزق ونحوها، ويشركون معه في العبادة، كما قال تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]، وقال تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُم مَّنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٣]، ولم تأت لتقرير إيمانهم، ولا لوصفهم بهذا الإيمان.

(٢) هو: زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رياح المزني، حكيم الشعراء في الجاهلية، وبعضهم يفضلُه على شعراء العربِ كافة، وهو أخو الخنساء الشاعرة، ووالد كعب وبجير الشاعرين، ترجمته في: «الشعر والشعراء» (ص ٤٤)، «الأعلام» (٣/ ٥٢).

(٣) انظر: «شرح المعلقات السبع» للزوزني (ص ١٩٢).



وبعضهم يؤمن - إضافةً إلى إيمانه بوجود الله الخالق الرازق -  
بالقدر، كما قال عنتره (ابن شداد العبسي ت نحو ٢٢ ق هـ):

يا عَبلُ أين من المنيّة مهرب إن كان ربّي في السماء قضاها  
ولهذا يقول المقرئزي: (. . . فأبان - سبحانه - بذلك أنّ  
المشركين إنما كانوا يتوقفون في إثبات توحيد الإلهية، لا توحيد  
الربوبية، على أنّ منهم من أشرك في الربوبية، كما يأتي بعد ذلك إن  
شاء الله -) (١) (٢).

فالصحيح أن المشركين وإن كانوا قد آمنوا بأصل توحيد  
الربوبية، إلا أنّ عندهم خللاً فيه، وبذلك يظهر صحة التقييد  
المذكور، على أنّ الفرق بين التوحيدين واضح في هذا الجانب.

٨ - أنّ توحيد الربوبية توحيد الله بأفعاله؛ كالخلق ونحوه،  
وأما توحيد الألوهية: فهو توحيد الربّ بأفعال عباده، من الصلاة،  
والزكاة، والحج، والصيام، والخشية، والرهبية، والخوف،  
والمحبة، والرجاء، ونحو ذلك (٣).

يقول الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب:

«فإذا قيل لك: ما الفرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية؟

(١) «تجريد التوحيد المفيد» للمقرئزي (ص ٤٢).

(٢) «القول السديد في الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد» (ص ٨٧ - ٨٨).

(٣) انظر: «المدخل لدراسة العقيدة» للبريكان (ص ١١٣)، «حقيقة التوحيد»

(ص ١١٤ - ١١٥)، «الماتريديّة» للدكتور شمس الدين السلفي

(١٨٨/٣ - ١٩٠).

فقل: توحيد الربوبية فعلُ الرب، مثل: الخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، وإنزالِ المطر، وإنباتِ النبات، وتديرِ الأمور.

وتوحيد الألوهية: فعلك أيها العبد، مثل: الدعاء، والرجاء، والخوف، والتوكل، والإنابة، والرغبة، والرغبة، والنذر، والاستغاثة، وغير ذلك من أنواع العبادة<sup>(١)</sup>.

وبكل ما ذكرنا يتضح أنّ القولَ بترادف (الإله) و(الرب) من حيث المعنى لا تعضده اللغة، ولا الشرع، بل هو خروجٌ على ذلك جميعاً، وخطأً لا مبرر له، وقد أشارَ الشيخ رشيد رضا - رحمه الله تعالى<sup>(٢)</sup> - إلى سبب هذا الخلطِ قائلاً:

«... ومنشأ هذا الخطأ: الغفلة عن مدلول ألفاظ القرآن في اللغة العربية، واستعمالها بلوازم معناها العرفية، كلفظ (الإله)، فإنّ معناه في اللغة: المعبود مطلقاً، لا الخالق، ولا المدبّر لأمر العالم كله أو بعضه، ولم يكن أحدٌ من العرب الذين سمّوا أصنامهم وغيرها

(١) «مجموعة مؤلفات الشيخ» (١/٣٧١)، وانظر: «رسالة تلقين أصول العقيدة للعامة» ضمن «مجموع مؤلفات الشيخ محمد ابن عبد الوهاب» - القسم الأول - (٢٤٩/٦).

(٢) هو: الشيخ محمد رشيد بن علي بن محمد شمس الدين البغدادي الأصل، الحسيني النسب (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ)، من أعلام الدعوة السلفية في عصره، تأثر ببعض آراء شيخه محمد عبده العقلية، ولكنه تخلص من كثيرٍ منها بعد وفاة شيخه، وهو علامة في الحديث، والتفسير، وفي علوم أخرى، وقد أفرَدَ بدراساتٍ كثيرة، آخرها دراسة الأخ الشيخ تامر محمد محمود متولي بعنوان: «منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة»، وهي مطبوعة.

من معبوداتهم آلهةً يعتقدون أنّ اللات أو العزى أو هبلًا خلق شيئًا من العالم، أو يدبر أمرًا من أموره، وإنما تدبيرُ أمور العالم يدخلُ في معنى لفظ (الرب)... ولذلك يحتجُّ القرآنُ عليهم في مواضع بأنَّ غيرَ الخالق المدبر لا يصح أن يكون إلهاً يُعبد مطلقًا، وهو معنى قولِ بعض المحققين: إنه يحتجُّ عليهم بما يعترفون به من توحيد الربوبية على ما يُنكرونه من توحيد الألوهية... فإنَّ الإلهَ في هذه اللغة هو المعبودُ بالذات أو بالواسطة، وإن كان مصنوعًا...»<sup>(١)</sup>.

وما أشارَ إليه بأنه قولُ بعض المحققين: قد قاله الأئمةُ: شيخ الإسلام ابن تيمية<sup>(٢)</sup>، وابن القيم<sup>(٣)</sup>، والمقرئزي<sup>(٤)</sup>، والشنقيطي<sup>(٥)</sup>، وغيرهم<sup>(٦)</sup>.



- 
- (١) «تفسير المنار» للشيخ رشيد رضا (١١٢/٩ - ١١٣)، وقد ردَّ الشيخ رشيد رضا في كلامه السابق على الرازي، وكلامه طويل فيه فوائد.
- (٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٧٤).
- (٣) انظر: «مدارج السالكين» (٣/١٩).
- (٤) انظر: «تجريد التوحيد المفيد» له (ص ٤١ - ٤٢).
- (٥) «أضواء البيان» (٣/٤١١ - ٤١٤).
- (٦) انظر: «صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان» للسهبواني (ص ٤٤٣) وما بعدها، «دعوة التوحيد» للهراس (ص ٣١ - ٣٣)، «معارض القبول» للحكمي (٢/٣٩٣ - ٤٠١)، «الأدلة العقلية والنقلية على أصول الاعتقاد» (ص ٣٩٢ - ٤١٧)، «عقيدة التوحيد» للشيخ الفوزان (ص ٤١ - ٤٤)، «حقيقة التوحيد بين أهل السنَّة والمتكلمين» (ص ٣٥٦ - ٣٧٣)، «رسائل في العقيدة» (ص ٣٥).



## المبحث الرابع

# إبطال زعمه أنّ توحيد الربوبية هو دعوة الرسل، وبيان أنّ الغاية العظمى من إرسال الرسل هو توحيد الألوهية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: بيان زعم التفتازاني أنّ توحيد الربوبية هو دعوة الرسل، وإهماله لتوحيد الألوهية، والإشارة إلى بعض الإشكالات في تحديد موقفه.

المطلب الثاني: منزلة توحيد الألوهية، وبيان أنه هو الغاية العظمى من إرسال الرسل.

المطلب الثالث: أسباب إهمال التفتازاني لهذا التوحيد وآثار هذا الإهمال، وفيه مقامان:

المقام الأول: أسباب إهمال التفتازاني لتوحيد الألوهية.

المقام الثاني: آثار إهمال التفتازاني لتوحيد الألوهية.

\*\*\* \* \*\*

## المطلب الأول

### بيان زعم التفتازاني أنّ توحيد الربوبية هو دعوة الرسل، وإهماله لتوحيد الألوهية، والإشارة إلى بعض الإشكالات في تحديد موقفه

تقدم في المبحث الأول تفصيلُ القول في التوحيد وأقسامه عند التفتازاني رحمه الله تعالى، ورأينا أنّ التوحيد عنده قسمان؛ الأول: نفْي الكثرة بحسب الأجزاء (التركيب)، والثاني: نفْي الكثرة بحسب الجزئيات، أي: نفْي الكم المتصل والكم المنفصل. وما ذهب إليه يتفق فيه مع الفلاسفة ومتأخري المتكلمين، فكما أنّ التفتازانيّ قسّم التوحيدَ إلى ذينك القسمين: كذلك الفلاسفة<sup>(١)</sup>.

وكذلك التقى التفتازانيّ في تعريف التوحيد وأقسامه مع ملاحدة المتفلسفة؛ كالفارابي، وابن سينا، وهو بذلك قد أربى على جمهور المتكلمين، الذين يقسمون التوحيدَ إلى ثلاثة أقسام، كما سبق، ويردّون الألوهيةَ إلى الربوبية بوضوح، ويزعمون أنّ دعوة الأنبياء والمرسلين كانت إلى هذا التوحيد.

(١) انظر: «النجاة» لابن سينا (٢/٨٠، ٨٤)، «شرح عيون الحكمة» (٣/١١٠ - ١١٦)، «التفتازاني وآراؤه في الإلهيات» (٢/٧٨٥).

أما التفتازانيُّ: فلم يكن واضحًا في هذا الأمر، وذلك لأجل مزيد اقترابه من الفلاسفة في هذه القضية، حيث يرى أنّ أخصَّ خصائص الإله هو وجوبُ الوجودِ لذاته، موافقًا في ذلك للفلاسفة. وقد خلطَ بذلك بين صفّين متميّزين في أمر الوجدانية، وهما: طريقة الفلاسفة، وهي أنّ التوحيدَ هو توحيد الله في وجوب الوجود، وطريقة المتكلمين، في أنّ توحيدَ الألوهية هو القدرة على الاختراع، وسلكَ مسلكًا يزيد الأمرَ غموضًا، إلّا أنه أقربُ إلى الفلاسفة منه إلى المتكلمين، ومن الأدلة على ذلك:

١ - تفسيره للإله بواجب الوجود، موافقًا في ذلك للفلاسفة، بينما الموقف التقليديُّ للمتكلمين في ذلك هو تفسيره بالقادر على الاختراع.

٢ - تعريفه للتوحيد موافقًا تمامًا لتعريف المتفلسفة له<sup>(١)</sup>، كما أنه وافقهم حرفيًا في تقسيمه، مخالفًا في ذلك للموقف التقليدي للمتكلمين، الذين يقسمونه إلى ثلاثة أقسام.

٣ - ساق - في (المقاصد) وشرحه - لإثبات توحيدِ تعالى في وجوب وجوده عشرة أدلة، والأدلة الثلاثة الأولى هي أدلة الفلاسفة نفسها، وذهابًا منه إلى أهمية تلك الأدلة الفلسفية وترجيحها: صدرَ بها، وقدمها على أدلة المتكلمين، وقد سبق التفصيل.

ثم أردف تلك الأدلة الثلاثة بأدلة المتكلمين، بدأها بدليل التوارد، ثم التمانع، وختمها بالدليل السمعي.

(١) قارن تعريفه للتوحيد بما نقله الشهرستاني عن الفلاسفة في «نهاية الأقدام» (ص ٩٠ - ٩١)، وبما ورد في المصدرين المذكورين في الحاشية السابقة.

وهذه الأدلة يذكرها المتكلمون لإثبات الوجدانية في الربوبية، ولذلك: فدمج التفاتازاني بين نمطين من الدعوى، وكذلك بين أدلتها: تصرف جديد يُضفي إلى موقفه الغامض مزيداً من الغموض، ولا شك أنه خطأ.

٤ - برأ الفلاسفة من الشرك، وقد سبق التفصيل.

وبعد وقفة طويلة: رأيت أنّ التفاتازاني له اتجاهان لم يستطع الانحياز إلى أحدهما بوضوح، بالرغم من قوة اندفاعه إلى أحدهما، وهما:

**الأول:** الاتجاه الفلسفي: يُسائر فيه الفلاسفة، والأدلة على قوة اندفاعه إلى هذا الاتجاه أكثر وأقوى، وقد أسلفت طرفاً من ذلك في الفقرة السابقة.

**الثاني:** الاتجاه الكلامي، يُسائر فيه المتكلمين.

ويندرج ذكره لدليل التمانع للاستدلال به على الوجدانية في هذا الاتجاه، وهذا يدل على أنه يردُّ الألوهية إلى الربوبية، وقد أسلفت أدلة أخرى - أيضاً - يُستدلُّ بها لهذا الاتجاه.

وهذا الجانب هو أحسن أحوال التفاتازاني، حيث إنه يُصنّف في هذه الحالة مع المتكلمين، ولا ريب أنهم أحسن حالاً من المتفلسفة بكثير، بل لا مقارنة بين الفريقين؛ لأنّ المتكلمين وإن انحرفوا عن توحيد المرسلين، إلا أنهم يهتمون بإبراز خلق الله تعالى للعالم، ولذلك يُعبرون عنه تعالى بالصانع، بينما المتفلسفة لا شأن لهم بهذا الجانب؛ لأنّ العالم عندهم قديم، و«أنّ الله وَجَدَ لا صفة له، ولا فعل، ولا خلق، ولا تدبير، وإنما هو علة أولى استنفدت



أغراضها وانتهى دورها»<sup>(١)</sup>، وأقوالهم في هذا الباب ظلماتٌ بعضها فوق بعض، وشركهم أخبثُ شركٍ في العالم، كما سبق.

وقد غلبتُ في عناوين مباحث هذا الفصل الجانبَ الثاني للتفتازاني، مع أنّ الأمر لا يخلو من مقال، وذلك تغليباً لأحسن جانبه؛ للأدلة التي تقدّمت في المبحث الأول في أنّ معنى وجوب الوجود يؤوّل إلى الربوبية.

علمًا بأنّ قضية إهماله لتوحيد الألوهية قائمة على كلا الاتجاهين، إلّا أنّ الجانبَ الفلسفيّ يفوقُ خطورةً وخطأً بالنظر إلى حجم الانحراف في التوحيد الذي استأثرَ بجهد التفتازانيّ بعد إهماله لتوحيد الألوهية.

وستكون وقفتي في هذا المبحث مبنيةً على ما رجّحته في المبحث الأول من أنّ معنى وجوب الوجود يؤوّل إلى الربوبية.

وعلى هذا الأساس أقول:

إنه قد تقدم في المبحث الأول من هذا الفصل بيانٌ موقف التفتازانيّ من توحيد الألوهية، وهو إهماله، وتفسيره بالربوبية، والزعمُ بأنّ دعوة الأنبياء والرسل كانت إلى هذا التوحيد.

وقد صرّح التفتازانيّ فيما سبق: أنّ دعوة الأنبياء كانت إلى هذا التوحيد، وهو بذلك يرى أنّ توحيد الربوبية هو الغاية العظمى، وهو وإن لم يصرّح بالجزئية الأخيرة، إلّا أنّ هذا واضحٌ من صنيعه

(١) من كلام الشيخ الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف في مقاله المعنون: «قول الفلاسفة المنتسبين للإسلام في توحيد الربوبية»، المنشور في «مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها» (ج ١٣/ع ٢١٤/ص ٣٥١).

وتصريحه الأول بأن دعوة الرسل كانت إلى توحيد الربوبية .  
 والمتكلمون يُفنون أعمارهم في تقرير توحيد الربوبية؛ زعمًا  
 منهم بأنّ هذا هو الغاية العظمى من إرسال الرسل - عليهم الصلاة  
 والسلام - وقد صرّح بذلك بعض أئمتهم المتأخرين، ومن ذلك  
 ما قاله الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ) في بداية رسالة (التوحيد):  
 «أصل معنى التوحيد: اعتقاد أنّ الله واحد لا شريك له، وسُمّي هذا  
 العلمُ به تسميةً له بأهمّ أجزائه، وهو إثبات الوحدة لله في الذات  
 والفعل في خلق الأكوان، وأنه وحده مرجع كل كونٍ، ومنتهى كل  
 قصدٍ، وهذا المطلوب كان الغاية العظمى من بعثة النبي ﷺ، كما  
 تشهدُ به آيات الكتاب العزيز»<sup>(١)</sup>.

وقد استدرك عليه تلميذه الشيخ رشيد رضا، كما ردّ عليه  
 الدكتور محمد الهراس - رحمهم الله جميعاً<sup>(٢)</sup> - .

(١) «رسالة التوحيد» له (ص ٤٣).

(٢) قال الشيخ رشيد رضا معقبًا على شيخه - كما في «رسالة التوحيد»  
 بتحقيق: السيد رشيد رضا (ص ٤)، وفي «دعوة التوحيد» (ص ١٣) -:  
 «فات الأستاذ أن يصرح بتوحيد العبادة، وهو أن يعبد الله وحده، ولا يُعبد  
 غيره بدعاء، ولا بغير ذلك... هذا التوحيد هو الذي كان أول ما يدعو  
 إليه كلُّ رسولٍ قومه بقوله: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾»  
 وقال الدكتور محمد خليل الهراس رادًا على الشيخ محمد عبده: «وقد  
 غلط الشيخ محمد عبده في اعتباره توحيد الربوبية والانفراد بالخلق هو  
 الغاية العظمى من بعثة الرسل ﷺ؛ فإنّ هذا النوع من التوحيد كانت تُقرُّ  
 به الأمم التي بُعثت إليها الرسل، ولم يقع نزاعٌ فيه بينهم وبين الرسل،  
 وإنما كان النزاع في توحيد الإلهية والعبادة، ولهذا لم يجئ على لسان  
 الرسل ﷺ الدعوة إلى اعتقاد أنّ الله هو وحده الخالق، وإنما كان مدارُّ =

وهذا الموقف من التفتازانيّ وغيره من المتكلمين الذين اشتهروا بالعلم غريب جداً، لا يتوقَّع من أمثاله، ولا ممّن هو أقل منه صلةً بالعلم الشرعي.

ولكن العجب يقل إذا عرفنا أنّ هذه سمةٌ غالبيةً على جميع المتكلمين، على أصنافهم وطبقاتهم، فهم يُفنون أعمارهم في تقرير توحيد الربوبية، والذي لم يكن موضع جدلٍ مع المشركين الأولين، الذين بُعثَ فيهم الرسول ﷺ، ولذلك بنى الرسلُ دعوتهم على اعتباره مسلماً من الجميع، يحتاج إلى مزيد تأصيلٍ فقط، واحتجوا عليهم به لإثبات المقصود من دعوتهم، وهو إفرادُ الله تعالى بالألوهية والعبادة.

وهذه قضية خطيرةٌ جداً، لا بدّ من الانتباه لها إذا أريدَ فهمُ حقيقة دعوة الرسل ﷺ وما يُضادّها.

= دعوتهم هو عبادة الله وحده لا شريك له، فكلُّ منهم كان مفتحٌ دعوته لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [المؤمنون: ٣٢].  
ولهذا - أيضاً - كانت كلمة التوحيد التي أمر الرسول ﷺ أن يدعو إليها، وأن يُقاتلَ الناسَ حتى يقولوها هي: (لا إلهَ إلا الله)، ومعنى (الإله): المعبود، ولو كان توحيدُ الربوبية هو المقصود: لكانت كلمة التوحيد هي (لا ربَّ إلا الله)..

ولعلّ فضيلة الشيخ عبده في هذا كان متأثراً بالأشعرية، الذين جعلوا الانفرادَ بالخلقِ هو أخصّ خصائص الإلهية، واهتمّوا في كتبهم بإقامة البراهين على هذا النوع من التوحيد، دون أن يسيروا إلى توحيد الإلهية، الذي هو أقصى الغايات ونهاية النهايات...». «دعوة التوحيد» للشيخ الهراس (ص ١٢ - ١٣).

ولنتصوّر طالباً قضى في مدرسة التفتازانيّ وأمثاله من أعمدة المتكلمين سنواتٍ من عمره، ليتعلم هذا الذي أسموه (علم التوحيد)، والذي هو - عندهم أساسُ قواعد الإسلام، وأشرف العلوم، ورئيس العلوم الدينية، والمنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام؛ ليفوزَ بالسعادات الدينية والدينية، وأن يُحلّي إيمانه بالإيقان، وأن يصيرَ إيمانه بالأحكام الشرعية متيقّناً، محكّماً، لا تزلزله شبهُ المبطلين<sup>(١)</sup>!!...!!

أقول: لنتصوّر طالباً ضيّع سنواتٍ من عمره في تعلم علم الكلام، وتعلّم أبرز موضوعاته، من: تعريف العلم، وتقسيمه إلى تصور وتصديق، والكلام حول تلك التعريفات للعلم، وتعريف التصور والتصديق، والكلام في العلوم الضرورية، وفي النظر ووجوبه، وهل أول الواجبات هو معرفة الله، أو النظر فيها، أو القصد إليها؟ والكلام في أحوال الوجود وأحوال العدم، وفي تصوّر الوجود: أهو بدهيّ أم نظري، وهل هو مشترك أم لا؟ وهل هو الذات، أو هو قدرٌ زائدٌ على الذات؟ والكلام في أحكام الواجب، والممكن، والممتنع، وخواصها، والكلام في الجواهر، والأعراض، وفي الكم، والخلاء، والملاء...

وقد قرأ هذا الطالبُ (شرح العقائد النسفية) للتفتازاني، وأتقنه حسب ما يليقُ به، وحسب ما هو المطلوبُ منه لفهم التوحيد ودفع الشُّبه وحصول الإيقان!.

(١) كل هذا - وغيره كثير - صرّح به التفتازانيّ في بيان فضل علم الكلام، انظر ما تقدم في مبحث علم الكلام من الباب الأول.

وقد بدأه بالرّد على السوفسطائية، تلك الفرقة التي لا وجود لها الآن، وقد انقضت قبل أن يولدَ النبي ﷺ نفسه بقرونٍ عديدة<sup>(١)</sup>، ولبعد المسافة بيننا وبين تلك الفرقة الزائغة: لا بدّ أن نقلّب أوراق التاريخ لنقف على موقعها ومبادئها، ولغربة اسمها واللغة التي تنتمي إليها: لا بدّ أن نعرف تلك اللغة، وكذلك اشتقاق ذلك الاسم؛ لنصل إلى معناه التركيبي.

ثم لا بدّ من فهم كلام النسفي: «قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلمُ بها متحقق، خلافاً للسوفسطائية»، ومن اللازم فهمُ مراده بأهل الحق، ومعنى كلمة (الحق)، والفرق بينها وبين الصدق، وحقيقة الإضافة بين كلمة (أهل)، وكلمة (الحق)، وأن يعرف معنى كلمة (الشيء)، والمراد بحقيقة الشيء: أهي ما به الشيء هو هو أم غير ذلك؟

إلى آخر ما يراه قارئ هذا الكتاب...

ثم لا بدّ أن يُثبِت وجودَ ربه، ويُحيط بذلك الدليل (المقدّس)، الذي لولاه لَمَا عرفَ ربّه، وفي سبيل فهم ذلك الدليل المهم: لا بدّ

(١) يرى شيخ الإسلام أنّ «السوفسطائية» ليست طائفةً معينةً تجحد الحقائق كلّها، وأنهم ثلاث فرق، على التفصيل الذي يذكره المتكلمون في أوائل كتبهم، ومنهم النسفي والتفتازاني، ويرى شيخ الإسلام أنّ كثيراً من الأمم قد يوجد فيها من ينكر شيئاً من الحقائق، وأنهم يتفاوتون في ذلك حسب عروض الشبهات لهم، وأنّ كلّ من جحد حقاً معلوماً، وموّه ذلك باطل: فهو مُسْفِطٌ في هذا الموضوع، وإن كان مقرّاً بأمورٍ أخرى، وله تفصيلٌ في نشأة هذا الاصطلاح، انظر: «التسعينية» (١/٢٥٢ - ٢٥٤)، «بيان تليس الجهمية» (١/٣٢٤).

أن يعرفَ معنى (العالم)، وأقسامه، ومعنى (المحدث) عند المتكلمين وعند الفلاسفة، وحقيقة مذهب الفلاسفة فيما يتعلقُ بقدم العالم أو حدوثه، وكذلك معنى (العين) وأقسامه؛ من الجسم، والجزء الذي لا يتجزأ، ومعنى القيام بالذات عند المتكلمين وعند الفلاسفة، وكذلك معنى (الحيز) و(الموضوع)، وعليه أن يعلم معنى وجود العرض في الموضوع، ووجود الجسم في الحيز، وكذلك معنى (المحل) و(النعته)، ولا بدّ أن يُلمَّ بشيءٍ عن (الهيولى)، و(الصورة)، و(العقول)، و(النفوس المجردة)!! .

كما أنه لا بدّ أن يقف على الاختلاف العريض حول الجوهر الفرد بين الفلاسفة والمتكلمين؛ لأنّه لن يسلمَ من كثير من ظلمات الفلاسفة إلاّ بإثبات هذه القضية<sup>(١)</sup>! . . .

إلى آخر ما لا بدّ منه لفهم هذا الدليل الواحد؛ ليصلّ منه إلى إثبات الصانع .

أقول: لِنَتصوّر طالبًا تَكَبَّدَ كلَّ هذه المشاق - وهذه أقلُّ القليل مما يلزمه في علم الكلام -، ثم تخرَجَ من مدرسة التفاتزانيّ وقد قرأ هذا الكتابَ وغيره من كتب هذا الفن، وهي في مجلدات . . .

وهذا الطالبُ المسكينُ لم يتلقَ أيَّ درسٍ - خلال هذه السنوات - عن حقيقة التوحيد الذي هو لبُّ هذا الدين، وحقيقة الشرك الذي يُضادّه . . .

ماذا جنى هذا المسكينُ من هذا الكتابِ، بل من هذا العلم كلّهُ؟

(١) وقد عرفنا أن التفاتزاني - رحمه الله تعالى - قد توقفَ في القضية، راجع التعليق على المسألة فيما تقدم في (ص ٧٠١) وما بعدها .

هل تأهلّ للسعادة التي وعدَ بها التفتازانيّ لقارئ كتب الكلام؟  
والجواب: أنّ هذا الطالبَ قد ضاع إن لم يتداركه الله تعالى  
بلطفه وكرمه، وإن لم يستدرك نفسه بتحصيلها بالكتابِ والسُنّةِ،  
وسِيُضَيِّعُ غيرَه معه بسبب انتفاخه بتعلّم تلك المصطلحات الفارغة،  
التي يفزَعُ منها الكثيرون، وأيضاً بسبب ما تلقى من هذه المدرسةِ  
نفسها من التنفيرِ من أهل السُنّةِ والجماعة الحقيقين بأسماء  
مختلفة...

هذا حالنا مع التفتازانيّ في هذا الكتاب (المقدّس) عند كثيرٍ  
من المسلمين.

فليس في هذا الكتابِ، من أوله إلى آخره: بيانٌ لحقيقة  
التوحيد الذي هو أولُ هذا الدين وآخره، والذي لن يدخلَ أحدٌ في  
الإسلام بدونه، ولن ينفعَ أيُّ عملٍ - مهما كلفَ صاحبه - إذا لم يكن  
متحلّياً بهذا التوحيد، فليس في هذا الكتابِ أهمُّ شيءٍ في العقيدة  
على الإطلاق!!.

وفيما يلي نقف مع هذا الموضوع وقفّة موجزةً من خلال  
المطلبين القادمين.



## المطلب الثاني

### منزلة توحيد الألوهية،

#### وبيان أنه هو الغاية العظمى من إرسال الرسل<sup>(١)</sup>

«إِنَّ أَعْظَمَ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ ﷺ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَوَّلَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ: تَوْحِيدُ اللَّهِ بِعِبَادَتِهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَإِخْلَاصُ الدِّينِ لَهُ وَحْدَهُ، كَمَا قَالَ وَعَلَيْكَ: ﴿يَتَأْتِيَهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُرْ فَأَنْذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾﴾ [المدرثر: ١ - ٣]، وَمَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾﴾؛ أَي: عَظِّم رَبَّكَ بِالتَّوْحِيدِ، وَإِخْلَاصِ الْعِبَادَةِ لَهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَهَذَا قَبْلَ الْأَمْرِ بِالصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، وَالصُّوْمِ، وَالْحَجِّ، وَغَيْرِهِنَّ مِنْ شَعَائِرِ الْإِسْلَامِ.

وَمَعْنَى ﴿قُرْ فَأَنْذِرْ ﴿٢﴾﴾؛ أَي: أَنْذِرْ عَنِ الشَّرِكِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَهَذَا قَبْلَ الْإِنذَارِ عَنِ الزَّنَا، وَالسَّرِقَةِ، وَالرِّبَا، وَظَلْمِ النَّاسِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الذُّنُوبِ الْكُبَارِ.

وَهَذَا الْأَصْلُ هُوَ أَعْظَمُ أَصُولِ الدِّينِ، وَأَفْرَضُهَا، وَلَأَجْلِهِ خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ... وَلَأَجْلِهِ أَرْسَلَ الرُّسُلَ، وَأَنْزَلَ الْكُتُبَ... وَلَأَجْلِهِ تَفَرَّقَ النَّاسُ بَيْنَ مُسْلِمٍ وَكَافِرٍ...»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر التفصيل في هذا الموضوع في: كتاب «جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في توضيح توحيد العبادة» (ص ٣١٦ - ٣٤٨، ٤٨٣ - ٥٠٧).

(٢) من كلام الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، انظر: «الدرر السنينة» (٣١/٢ - ٣٢).



وهذا النوع هو المراد بلفظ «التوحيد» إذا أُطلق عند أهل السنّة والجماعة<sup>(١)</sup>، أمّا غيرهم فإنهم لا يريدون ذلك، وإنما يريدون به أمورًا أخرى؛ كتوحيد الربوبية، أو القول بوحدة الوجود، وأنه لا فرق بين الخالق والمخلوق، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، أو إنكار الصفات الإلهية...

ومن الأدلة على قول أهل السنّة والجماعة، وأنّ المراد بلفظ التوحيد عند الإطلاق توحيد الألوهية: ما رواه الإمام البخاري في «صحيحه» عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - قال: لَمَّا بعث النبي ﷺ معاذًا إلى أهل اليمن قال له: «تَقَدَّمْ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوْحِدُوا اللَّهَ تَعَالَى»<sup>(٢)</sup>.

(١) قال الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب في بداية كتابه «كشف الشبهات»: «اعلم - رحمك الله - أنّ التوحيد هو إفراد الله - سبحانه - بالعبادة»، وبمثله قال في «ثلاثة الأصول» (ص ٣٩) حيث قال: «وأعظم ما أمر الله به: التوحيد، وهو إفراد الله بالعبادة»، وقد علّق الشيخ العلامة ابن عثيمين على الموضوعين السابقين بقوله: «التوحيد لغة: مصدرٌ وحد... وفي الاصطلاح: عرفه المؤلف بقوله: التوحيد هو إفراد الله بالعبادة؛ أي: أن تعبد الله وحده لا تشرك به شيئًا... بل تُفردُه وحده بالعبادة محبةً وتعظيمًا، ورغبةً، ورهبةً.

ومراد الشيخ ﷺ التوحيد الذي بُعثت الرسل لتحقيقه؛ لأنه هو الذي حصل به الإخلال من أقوامهم، وهناك تعريفٌ أعم للتوحيد، وهو: إفراد الله ﷻ بما يختصُّ به».

فإذا أُطلق «التوحيد» فالمراد به توحيد الألوهية والعبادة، وانظر: «الدرر السنية» (٢/٢٦٥).

(٢) تقدم تخريجه في (ص ١٣٥٧).

قال الحافظ ابن حجر: «وقد بيّنت في أواخر كتاب الزكاة أنّ الأكثرَ رواه بلفظ: «فادعهم إلى أن يوحدوا الله، فإذا عرفوا ذلك»، ومنهم من رواه بلفظ: «فادعهم إلى عبادة الله، فإذا عرفوا الله»، ووجه الجمع بينهما: أنّ المرادَ بالعبادة: التوحيد، والمرادُ بالتوحيد: الإقرارُ بالشهادتين، والإشارةُ بقوله: «ذلك» إلى التوحيد، وقوله: «فإذا عرفوا الله»؛ أي: عرفوا توحيدَ الله، والمرادُ بالمعرفة: الإقرارُ والطواعية، فبذلك يُجمع بين هذه الألفاظِ المختلفةِ في القصة الواحدة»<sup>(١)</sup>.

والشاهدُ من ذلك قوله ﷺ: «فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى»؛ فإنّ المرادَ بالتوحيدِ هنا هو توحيدُ الألوهية، والذي يدلُّ على ذلك: أنه ﷺ في الرواية المشهورة: «فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمدًا رسولُ الله» أرادَ التوحيد، أي: توحيدَ الألوهية، كما ذكرَ ذلك الحافظُ ابنُ حجر.

فدلَّ ذلك على أنّ التوحيدَ هو الإقرارُ بالشهادتين، فالشهادتان هما توحيدُ الألوهية، وهما حقيقةُ الإسلام<sup>(٢)</sup>.

«وهذه القاعدة - أعني: أنّ لفظ التوحيد إذا أُطلق فهو توحيدُ الألوهية - تنطبقُ على جميع النصوص الشرعية<sup>(٣)</sup>، وهذا هو الذي

(١) «فتح الباري» (١٣/٣٦٧)، ح (٧٣٧٢).

(٢) «تذكير الموحدين بأنّ التوحيدَ أول واجبٍ على الدعاة إلى الله تعالى وعلى المكلفين» (ص ١١ - ١٣).

(٣) وهنا أمرٌ مهمٌ تحسن الإشارةُ إليه، والانتباه له، وهو: أنه إذا نظرنا إلى الشرع في هذا، نجد أنه لم يستخدم مصطلحَ «التوحيد» إلا قليلاً، =

عليه أهلُ السُّنَّةِ والجماعة...»<sup>(١)</sup>.

والتوحيدُ الذي أهمله التفتازانيُّ في كتابه «شرح العقائد النسفية» - بل في كتبه كلّها - وكذلك أهمله المتكلمون هو هذا التوحيد، الذي هو أهمُّ أنواع التوحيد الثلاثة، وهو توحيد الألوهية والعبادة، وسأتناولُ بيانَ أهميته عبر سبعة أمور، وسأختم هذا المطلَبَ بخاتمةِ جامعةٍ أذكرُ فيها بعضَ نصوص شيخ الإسلام ابن تيمية، وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب - رحمهما الله تعالى - الجامعةَ لشتات هذا الموضوع المهم.

أمّا الأمور السبعة، فهي:

### الأمر الأول: بيان أهميته من خلال بيان أقسام التوحيد:

ينقسم التوحيد عند أهل السُّنَّةِ والجماعة إلى أقسام عديدة،

= ولكن التعبير الشرعي الواضح: هو الأمر بعبادة الله ﷻ، ونفي الشرك، نحو ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦] وما تصرف من هذا اللفظ، أو نحو «شهادة أن لا إله إلا الله»، التي كلها هي حقيقة التوحيد المطلوب من العباد، والذي بُعث بها الرسل.

فوضوحُ هذا الإطلاق في الشرع - والعلمُ عند الله تعالى - لعله لِمَا يدخلُ في لفظ التوحيد من العموم، الذي قد يطغى على المعنى المطلوب، وينحرف به عن المعنى المقصود، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، إلى المعاني التي ليست هي الأهم فيه، مثل توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، فإنها مع أهميتها: ليست أهمَّ من توحيد الألوهية، ولا تشتملُ على توحيد الألوهية، بل توحيدُ الألوهية مشتملٌ عليها كلها، فصارَ هو الأهم والأوجب.

(١) المصدر السابق (ص ١٣).

وقد يختلف التقسيم نظرًا إلى زاوية التقسيم واعتباره، وقد تقدم بيان ذلك، مع بيان بعض التقسيمات المعروفة للتوحيد عند أهل السنة والجماعة.

وهناك تقسيم لم أذكره هناك، وهو تقسيم التوحيد بالنظر إلى منزلة كل قسم من أقسامه، وقد استبقيته لهذا المبحث لصلته الوثيقة به، وهو<sup>(١)</sup>:

أن التوحيد بهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين:

**الأول:** توحيد الغاية، وهو توحيد الألوهية، ويسمى عندهم بتوحيد العبادة أيضًا.

**القسم الثاني:** توحيد الوسيلة، ويشمل توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، ويسمى أيضًا بتوحيد المعرفة والإثبات.

وقد سمي النوع الأول بتوحيد الغاية وتوحيد العبادة لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

فعبادة الله وحده لا شريك له: هي الغاية التي خلق الله الناس من أجلها، وهي أول الدين وآخره، وظاهره وباطنه.

وقد بيّنت الآية العلة في خلق العباد بلام التعليل في قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [٥٦].

قال شيخ الإسلام: «وهذه اللام ليست هي اللام التي يسميها

(١) انظر للتفصيل: «المختصر المفيد في أنواع التوحيد» للدكتور محمود عبد الرزاق (ص ٣٣ - ٤٧).

وهذا التقسيم لم أجد من سبق الدكتور محمود بن عبد الرزاق إليه، ولكنه صحيح مؤيد بالأدلة، كما سيأتي.

النحاة (لامَ العاقبة والصيرورة)... هي اللامُ المعروفة، وهي لام كي، ولامُ التعليل، التي إذا حُذفت انتصبَ المصدرُ المجرورُ بها على المفعولِ له، وتُسَمَّى العلة الغائية، وهي متقدمةٌ في العلم والإرادة، متأخرةٌ في الوجودِ والحصول.

وهذه العلةُ هي المرادُ المطلوبُ المقصودُ من الفعل... فمقتضى اللام في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥١): الإرادة الدينية الشرعية، وهذه قد يقعُ مرادها، وقد لا يقع، فهو العملُ الذي خُلِقَ العبادُ له<sup>(١)</sup>.

وسُمِّي النوعُ الثاني بتوحيد الوسيلة: لأنَّ إثباته فقط لا يكفي لدخول الجنة؛ لأنَّ الله تعالى حدّدَ الغايةَ من خلق الإنسان في الآية المذكورة، فعبادةُ الله لا شريكَ له، وامتنثالُ ما أمرَ به على السنة الرسل: هي الطريقُ الوحيدُ إلى الجنة، وهي الغايةُ التي خُلِقَ الناسُ لأجلها، كما تقدم وسيأتي.

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال: «كُلُّ أمتي يدخلون الجنةَ إلا من أبي»، قالوا: يا رسولَ الله، ومن يأبى؟! قال: «مَن أطاعني دَخَلَ الجنةَ، ومَن عصاني فقد أبى»<sup>(٢)</sup>.

فالحصولُ على الجنة سببُه الطاعةُ والعبادة، أمّا من يجعلُ

(١) «دقائق التفسير» (٥٢٨/٢)، وانظر: «الدرء» (١٠/٤٦٨ - ٤٩٤) حيث عقدَ فصلاً مستقلاً لهذه الآية الكريمة.

(٢) أخرجه الإمام البخاريُّ في «صحيحه» (١٣/٢٦٣)، ح (٧٢٨٠) في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقول الله تعالى: ﴿وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (٧٦).

غايته من التوحيد البحث عن وجود الله، والتعرّف على أوصافه بقوانين العقل والذوق - كما هو الحال عند المتكلمين والصوفية - أو حتى بالرجوع إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فيقال له: هذا كله وسيلة لتحقيق العبادة من خلال معرفة المعبود، فتوحيد العبادة يدلُّ على توحيد الربوبية والأسماء والصفات بالتضمّن، كما سبق.

وبهذا يظهر خطأ التفتازاني وغيره من المتكلمين، الذين يجعلون توحيد الربوبية هو الغاية، ولا شك أنه «من التوحيد الواجب، وهو الإقرار بأنّ خالق العالم واحد، لكنه هو بعض الواجب، وليس هو الواجب الذي به يخرج الإنسان من الإشراك إلى التوحيد، بل المشركون الذين سمّاهم الله ورسوله مشركين، وأخبرت الرسل أنّ الله لا يغفر لهم: كانوا مقرين بأنّ الله خالق كل شيء».

فهذا أصلٌ عظيمٌ يجب على كل أحد أن يعرفه، فإنه به يُعرّف التوحيد الذي هو رأس الدين وأصله»<sup>(١)</sup>.

وكلُّ ما سأذكره في الأمور الآتية هو شاهدٌ لهذا التقسيم ودليلٌ له.

### الأمر الثاني: الأمر بتحقيق هذا التوحيد:

أمر الله تعالى في كتابه الكريم بتحقيق هذا التوحيد في آياتٍ يصعبُ حصرها، وهي على قسمين:

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣٧٨/٩)، وانظر: «اقتضاء الصراط المستقيم» (٣٨٧/٢).

الأول: الآيات التي وردت بالأمر بهذا التوحيد على وجه الإجمال.

الثاني: الآيات التي وردت بالأمر ببعض أنواع هذا التوحيد.

أولاً: بعض الآيات الواردة بالأمر به على وجه الإجمال:

قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينٌ الْقَيِّمَةُ ﴿٥﴾﴾ [البينة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ آعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ آعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَتَابِ ﴿٣٦﴾﴾ [الرعد: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [الحجر: ٩٩]، وقوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥]، وغيرها من الآيات.

قال شيخ الإسلام: «وقوله: ﴿أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [الأعراف: ٢٩]: أمر مع القسط بالتوحيد الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له، وهذا أصل الدين، وضده هو الذنب الذي لا يُغفر»<sup>(١)</sup>.

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٨/١٥٩).

ثانياً: بعض الآيات الواردة بالأمر ببعض أنواع توحيد الألوهية:

والآيات في هذا النوع كثيرة جداً - أيضاً - كقوله تعالى في التوكل: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (١٥٩) [آل عمران: ١٥٩]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وقوله تعالى في الدعاء: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (٦٠) [غافر: ٦٠]، وقوله تعالى في الخوف: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُ. فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (١٧٥) [آل عمران: ١٧٥]، وقوله تعالى في المحبة: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

الأمر الثالث: هو أول واجب على العبد، كما هو آخر واجب عليه:

توحيد الألوهية والعبادة أول واجب على المكلف، وكذلك على الدعوة إلى الله في دعوتهم، قال شيخ الإسلام:

«والتوحيد أول الدين وآخره، فأول ما دعا إليه الرسول ﷺ شهادة أن لا إله إلا الله، وقال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله»<sup>(١)</sup>، وقال لمعاذ: «إنك تأتي قومًا أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله»<sup>(٢)</sup>، وختم الأمر بالتوحيد<sup>(٣)</sup>، فقال في الصحيح من رواية

(١) تقدم تخريجه .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) يقصد أن الرسول ﷺ أمر أن يكون آخر واجب يقوم به الإنسان هو شهادة التوحيد .



مسلم عن عثمان: «مَن مات وهو يعلم أن لا إلهَ إلاَّ الله دخلَ الجنة»<sup>(١)</sup>، وفي الحديث الصحيح من رواية مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه: «لَقَّنُوا موتاكم لا إلهَ إلاَّ الله»<sup>(٢)</sup>، وفي السنن من حديث معاذ: «مَن كان آخرُ كلامه لا إلهَ إلاَّ الله دخلَ الجنة»<sup>(٣)</sup>،... وهي الكلمة التي عرضها على عمه عند الموت»<sup>(٤)</sup>.

وقد تقدم التفصيلُ في هذا الموضوع، كما سيأتي قريباً نصُّ الإمام ابن القيم وابن أبي العز الحنفي في الموضوع، فلا داعي للتكرار<sup>(٥)</sup>.

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٥٥/١)، ح (٢٦)، في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٦٣١/٢)، ح (٩١٧) في كتاب الجنائز، باب تلقين الموتى: لا إله إلا الله، عن أبي هريرة رضي الله عنه، وبمثله عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه (٦٣١/٢)، ح (٦١٦) في الباب المذكور.

(٣) أخرجه أبو داود (٣١٨/٣)، ح (٣١١٦) في الجنائز، باب في التلقين، وأحمد (٢٣٣/٥) [٣٦٣/٣٦]، ح (٢٢٠٣٤) من ط: الرسالة، والحاكم (٣٥١/١)، وابن منده في «التوحيد» (٤٥/٢)، ح (١٨٧)، والحديث صحيح، انظر: «صحيح سنن أبي داود» (٢٧٩/٢)، «إرواء الغليل» (١٥٠/٣)، ح (٦٨٧)، ولفظ أحمد: «وجبت له الجنة».

(٤) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣٤ - ٣٥).

(٥) انظر ما تقدم في الفصل الأول، المبحث الأول، المطلب الأول، المقام الثالث، المسألة الثالثة، وانظر: «تذكير الموحدين بأنّ التوحيد أول واجب على الدعاة إلى الله تعالى وعلى المكلفين» للشيخ إبراهيم بن محسن آل عيسى (ص ٢٨ - ٥٨)، «حماية النبي صلى الله عليه وسلم حمى التوحيد» للدكتور محمد بن عبد الله زربان (ص ١٩٦ - ٢٠٤).

الأمر الرابع: بيان أنه هو الحكمة والغاية من خلق الجن والإنس:

إن الله تعالى خلق الخلق وأوجدهم لعبادته، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقد «أخبر - سبحانه - أن الغاية المطلوبة من خلقه هي عبادته...»<sup>(١)</sup>. فالعبادة هي التي وُجدت لأجلها الخلائق كلها<sup>(٢)</sup>.

الأمر الخامس: بيان أنه هو مفتاح دعوة الأنبياء والمرسلين وأساسها<sup>(٣)</sup>:

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَسَّأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥].

(١) «طريق الهجرتين» لابن القيم (ص ١٢٥ - ١٢٦).

(٢) انظر: «تجريد التوحيد المفيد» للمقرزي (ص ٨٦)، «درء تعارض العقل والنقل» (٤٧٧/٨ - ٤٨١)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥١/٨ - ٥٥).

(٣) انظر في هذا الموضوع: مقدمة الشيخ عبد المحسن العباد البدر لكتابي «تطهير الاعتقاد» و«شرح الصدور» (ص ٢١ - ٣٣)، وقد عقد فصلاً بعنوان: «الفصل الثالث: في اتفاق دعوة الرسل على أفراد الله بالعبادة، واتفاق أقوامهم على معارضتهم واتباعهم لملة الآباء»، ثم تحدث في الموضوع بالتفصيل، وانظر: «معارج القبول» (٤٠٢/٢ - ٤٠٨).

وقد ذكرَ الله ﷻ عن عددٍ من رُسُلِهِ أنهم افتتحوا دعوتهم بأن قالوا لأقوامهم: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥. هود: ٥٠، ٦١. المؤمنون: ٢٣].

قال الإمام ابن القيم - وتبعه الإمام ابن أبي العز الحنفي عن توحيد الألوهية: «اعلم أنّ التوحيدَ (توحيدُ الألوهية) أولُ دعوة الرسل، وأولُ منازلِ الطريق، وأولُ مقام يقوم فيه السالكُ إلى الله ﷻ، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَفْقَهُمْ أَصْحَابُكُمْ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقال هودٌ ﷻ لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٦٥، هود: ٥٠]، وقال صالحٌ ﷻ لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٧٣، هود: ٦١]، وقال شعيبٌ ﷻ لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٨٥، هود: ٨٤] . . .

فالتوحيدُ مفتاحُ دعوة الرسل، ولهذا قال النبي ﷺ لرسوله معاذ بن جبل ﷺ وقد بعثه إلى اليمن: «إنك تأتي قومًا أهلَ كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه: عبادةُ الله وحده، فإذا شهدوا أن لا إلهَ إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله: فأخبرهم أنّ الله قد فرضَ عليهم خمسَ صلواتٍ في اليوم والليلة...»<sup>(١)</sup>، وقال ﷺ: «أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يشهدوا أن لا إلهَ إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله»<sup>(٢)</sup>.

ولهذا كان الصحيحُ أنّ أولَ واجبٍ على المكلفِ (شهادةُ أن لا إلهَ إلا الله)، لا النظرُ، ولا القصدُ إلى النظر، ولا الشك، كما

(١) تقدم تخريجه في (ص ١٣٥٧).

(٢) تقدم تخريجه في (ص ١١٣٦).

هي أقوالٌ لأرباب الكلام المذموم، بل أئمة السلف كلهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقيب بلوغه، بل يؤمر بالطهارة والصلاة إذا بلغ أو ميّز عند من يرى ذلك، ولم يُوجب أحدٌ منهم على وليه أن يُخاطبه حينئذٍ بتجديد الشهادتين، وإن كان الإقرار بالشهادتين واجبًا باتفاق المسلمين، ووجوبه يسبق وجوب الصلاة، لكن هو أدّى هذا الواجب قبل ذلك...

فالتوحيد أول ما يدخل به في الإسلام، وآخر ما يخرج به من الدنيا، كما قال النبي ﷺ: «مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ»<sup>(١)</sup>، فهو أول واجب وآخر واجب، فالتوحيد أول الأمر وآخره، أعني: توحيد الألوهية<sup>(٢)</sup>.

والآيات في هذا كثيرة جدًا.

قال الشيخ سليمان آل الشيخ<sup>(٣)</sup> بعد ذكره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ

(١) تقدم تخريجه قريباً - في الأمر الثالث -.

(٢) «مدارج السالكين» (٣/٤٦٢)، «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٢١ - ٢٤)، وانظر: «التوحيد مفتاح دعوة الرسل» (ص ٥٧ - ٥٨)، وجملة: «أعني: توحيد الألوهية» من كلام ابن أبي العز، زادها لبيّن أن المراد بكلمة (التوحيد) في مثل هذه المواضع هو توحيد الألوهية.

(٣) هو: العلامة سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب التميمي (١٢٠٠ - ١٢٣٣هـ)، من مشاهير أئمة الدعوة السلفية، أحضره إبراهيم باشا (ابن محمد علي باشا) - بعد استيلائه على الدرعية - وأظهر بين يديه آلات اللهو والمنكر إغاظاً له، ثم أخرجه إلى المقبرة، وأمر العساكر أن يطلقوا عليه الرصاص جميعاً، فمزقوا جسمه، رحمه الله تعالى رحمةً واسعة، وأسكنه فسيح جناته، وجمعنا به في أعلى الفردوس. ترجمته =

بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴿١﴾: «ودلت الآية على أنّ الحكمة في إرسال الرسل هو عبادة الله وحده، وترك عبادة ما سواه، وأنّ أصل دين الأنبياء واحد، وهو الإخلاص في العبادة لله، وإن اختلف شرائعهم، كما قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]»<sup>(١)</sup>.

وقال الإمام الأمير الصنعائي<sup>(٢)</sup>: «الأصل الثاني: أنّ رسل الله وأنبياءه - من أولهم إلى آخرهم - بُعثوا لدعاء العباد إلى توحيد الله بتوحيد العبادة، فكلُّ رسولٍ أوَّل ما يقرِّعُ به أسمعَ قومه قوله: ﴿يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾<sup>(٣)</sup>، ﴿أَلَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ [هود: ٢، ٢٦]، ﴿إِنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقَوْهُ وَأَطِيعُوا﴾ [نوح: ٣]، وهذا هو

= في: «تسهيل السابلة في طبقات الحنابلة» (٢/٢٠٥)، «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» (٤٨/١٢)، «عنوان المجد» (١/١٧٢)، «الأعلام» (٣/١٢٩)، «الإمام المحدث سليمان بن عبد الله آل الشيخ: حياته وآثاره» - كله -.

(١) «تيسير العزيز الحميد» (ص ٥١)، وانظر كلاماً مهماً لابن رجب في رسالته: «الحكم الجديرة بالإذاعة» (ص ١١).

(٢) هو: الإمام محمد بن إسماعيل بن صلاح الكحلاني، ثم الصنعائي (١٠٩٩ - ١١٨٢هـ)، من الأئمة المعروفين باتباع السنّة، ومحاربة البدع، من كتبه «سبل السلام»، ترجمته في: «البدر الطالع» (٢/١٣٣ - ١٣٩)، «فهرس الفهارس» (١/٥١٣)، «عنوان المجد» (١/٥٣)، «التاج المكلل» (ص ٣٩١ - ٣٩٢).

(٣) انظر ما حكاه الله تعالى عن عدد من الأنبياء أنهم بدأوا دعوتهم بتلك الجملة: (سورة الأعراف: ٥٩) عن نوح، و(٦٥) عن هود، و(٧٣) عن صالح، و(٨٥) عن شعيب.

الذي تضمّنه قولُ (لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ)، فإنما دَعَت الرُّسُلُ أُمَّهَاتِهَا إِلَى قَوْلِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ وَاعْتِقَادِ مَعْنَاهَا، لَا مَجْرَدِ قَوْلِهَا بِاللِّسَانِ، وَمَعْنَاهَا هُوَ: إِفْرَادُ اللَّهِ بِالْإِلَهِيَّةِ وَالْعِبَادَةِ، وَالنَّفْيُ لِمَا يُعْبَدُ مِنْ دُونِهِ وَالْبِرَاءَةُ مِنْهُ، وَهَذَا الْأَصْلُ لَا مَرِيَّةَ فِيهِ تَضَمَّنَهُ، وَلَا شَكَّ فِيهِ، وَفِي أَنَّهُ لَا يَتَمُّ إِيمَانُ أَحَدٍ حَتَّى يَعْلَمَهُ وَيُحَقِّقَهُ»<sup>(١)</sup>.

وقال - بعد ذكر عدد من الأصول المتعلقة بالموضوع -:

«وَإِذَا تَقَرَّرَتْ هَذِهِ الْأُصُولُ: فَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَعَثَ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ - مِنْ أَوْلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ يَدْعُونَ الْعِبَادَ إِلَى إِفْرَادِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْعِبَادَةِ، لَا إِلَى إِثْبَاتِ أَنَّهُ خَلَقَهُمْ وَنَحْوَهُ؛ إِذْ هُمْ مَقْرُونُونَ بِذَلِكَ، كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَكَرَّرْنَاهُ، وَلِذَا قَالُوا: ﴿أَجِئْنَا لِنُعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ﴾ [الأعراف: ٧٠]؛ أَي: لِنَفْرِدَهُ بِالْعِبَادَةِ، وَنَخْصَهُ بِهَا مِنْ دُونِ آلِهَتِنَا، فَلَمْ يُنْكِرُوا إِلَّا طَلَبَ الرِّسَالِ مِنْهُمْ إِفْرَادَ الْعِبَادَةِ لِلَّهِ، وَلَمْ يُنْكِرُوا اللَّهَ تَعَالَى، وَلَا قَالُوا: إِنَّهُ لَا يُعْبَدُ، بَلْ أَقْرَبُوا بِأَنَّهُ يُعْبَدُ، وَأَنْكَرُوا كَوْنَهُ يُفْرَدُ بِالْعِبَادَةِ، فَعَبَدُوا مَعَ اللَّهِ غَيْرَهُ، وَأَشْرَكُوا مَعَهُ سِوَاهُ، وَاتَّخَذُوا مَعَهُ أُنْدَادًا، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]؛ أَي: وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّهُ لَا نِدَّ لَهُ، وَكَانُوا يَقُولُونَ فِي تَلْبِيَّتِهِمْ لِلْحَجِّ: «لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ، إِلَّا شَرِيكًا هُوَ لَكَ، تَمَلُّكُهُ وَمَا مَلِكٌ...»<sup>(٢)</sup>... فَنَفْسُ شَرِكِهِمْ بِاللَّهِ تَعَالَى إِقْرَارٌ بِهِ تَعَالَى، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿أَيْنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٢٢].

(١) «تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد» للصنعاني (ص ٤٩).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٢/٨٤٣)، ح (١١٨٥)، في الحج، باب التلبية وصفتها ووقتها.

[الأنعام: ٢٢]، ﴿قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ﴾ (١٩٥) [الأعراف: ١٩٥]،  
فنفسُ اتخاذ الشركاء إقراراً بالله تعالى، ولم يعبدوا الأنداد بالخضوع  
لهم والتقرب بالنذور والنحر لهم إلا لاعتقادهم أنها تُقربهم إلى الله  
زلفى، وتشفع لهم لديه.

فأرسل الله الرسلَ تأمرهم بترك عبادة كلِّ ما سواه، وتبيين أن  
هذا الاعتقاد الذي يعتقدونه في الأنداد باطل، وأن التقرب إليهم  
باطل، وأن ذلك لا يكون إلا لله وحده، وهذا هو توحيد العبادة...

ومن هذا تعرف: أن التوحيد الذي دعتهم إليه الرسلُ من أولهم  
- وهو نوحٌ عليه السلام إلى آخرهم - وهو محمد بن عبد الله ﷺ هو توحيد  
العبادة، ولذا تقول لهم الرسلُ: ﴿أَلَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ [هود: ٢، ٢٦]،  
﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥] (١).

وقد كانت حياة الأنبياء كلها دعوةً إلى هذا التوحيد، ومجاهدةً  
في هذا السبيل، وقد خلّد الله تعالى ذكرهم في كتابه الكريم، ذكراً  
تفاصيلاً ما قاموا به في هذا الجانب المهم.

ولا بأس أن نشير إلى مقتطفاتٍ من ذلك لنعيش هذا الجانب  
المهم (٢)، الذي يمثل جانباً بارزاً في القرآن الكريم، وقد ذكر تعالى  
الهدف من ذلك في نهاية قصة يوسف عليه السلام قائلاً: ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي

(١) «تطهير الاعتقاد عن درن الإلحاد» للصنعاني (ص ٥٤ - ٥٦).

(٢) للتفصيل، انظر: «الحكم الجديدة بالإذاعة» لابن رجب (ص ١٢ - ٢٣)،  
«منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله فيه الحكمة والعقل» للشيخ الدكتور  
ربيع بن هادي المدخلي (ص ٤١ - ١٠٥)، «دعوة التوحيد» للشيخ الهراس  
(ص ٧٤ - ٢١٠)، «حماية الرسول حمى التوحيد» (ص ٥١ - ١٩٥).

فَصَّصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَٰكِن تَصَدِّقَ  
الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾ ﴿١١١﴾  
[يوسف: ١١١].

١ - فمن ذلك ما قصه الله تعالى عن نوح عليه السلام أبي البشر  
الثاني، وأول رسولٍ إلى أهل الأرض، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا  
إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١﴾ قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي  
لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢﴾ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا ﴿٣﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ  
وَيُخْرِجْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنْ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾  
قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ﴿٥﴾ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَايَ إِلَّا فِرَارًا ﴿٦﴾ وَإِنِّي  
كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصْوَاعَهُمْ فِيْٓ أَذَانِهِمْ وَأَسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا  
وَأَسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا ﴿٧﴾ ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ﴿٨﴾ ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ  
لَهُمْ إِسْرَارًا ﴿٩﴾ [نوح: ١ - ٩].

وقد استمرَّ هذا النبيِّ الكريم كلَّ هذه الآماد الطويلة (ألف سنة  
إلا خمسين)، وبذل هذه الجهود الكبيرة دون كلِّلٍ أو ملل، يدعو إلى  
هذا التوحيد، ولذلك مدَّحه الله تعالى، وأثنى عليه، وخلد ذكره،  
وجعله في عداد أولي العزم من الرسل - عليهم الصلاة والسلام - .

٢ - ومن ذلك - أيضًا - ما قصه الله تعالى عن أبي الأنبياء،  
وإمام الموحدين الحنفاء: إبراهيم خليل الله، الذي أمر الله سيد  
المرسلين وأُمَّته باتِّباعه، والاتِّساء بدعوته، والاهتداء بهديه<sup>(١)</sup>، حيث

(١) قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ  
الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٣﴾ [النحل: ١٢٣]، وقال تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ  
إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٥﴾ [آل عمران: ٥٩].



قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ۖ﴾ (٤١) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَتَابَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ۗ (٤٢) يَتَابَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ۗ (٤٣) يَتَابَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ۗ (٤٤) يَتَابَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ۗ (٤٥) قَالَ أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنِ الْهَيْتِ يَتَّبِعْهُمْ لِنِ لَمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ وَأَهْجُرَنِي مَلِيًّا ۗ (٤٦) قَالَ سَلِّمْ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ۗ (٤٧) وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا ۗ (٤٨) فَلَمَّا أَعْتَزَلْتُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُمْ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ۗ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا ۗ وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيمًا ۗ ﴿٥٠﴾ [مريم: ٤١ - ٥٠].

والآيات في ذكر دعوة إبراهيم ﷺ لقومه - والتي بدأت بالأسرة، وامتدت إلى الأمة، وفيهم ذلك الطاغية المتأله: كثيرة جدًا لا تُحصى إلا بكلفة<sup>(١)</sup>، ولا غرابة في ذلك، فهو إمام الحنفاء والموحدين، وقد أثنى الله تعالى عليه لالتزامه وتحقيقه لهذا التوحيد<sup>(٢)</sup>، ومجانبته وبرائه من المشركين - بما فيهم أبوه حيث قال

(١) انظر: «دعوة الرسل إلى الله تعالى» (ص ٣٩ - ٦٤)، «منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله فيه الحكمة والعقل» (ص ٥٤ - ٦٢).

(٢) ومن هنا يتبين لنا خطأ الرازي والبابرتي وأمثالهما، حينما صرّحاً بأن علم الكلام صناعة الأنبياء، واستدلّ بمحاجة الأنبياء أقوامهم في التوحيد، وأبرزهم إبراهيم - عليهم الصلاة والسلام - ظناً منهم: أن اهتمام إبراهيم ﷺ كان منصباً على إثبات وجوده تعالى، وما يتعلق بذلك من ربوبيته تعالى، وليس الأمر كذلك، وسبب هذا الخطأ هو ما ظنوه من أن توحيد الربوبية هو الغاية من إرسال الرسل ﷺ وهذا من أسباب =

تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ أَحْبَبْنَاهُ وَهَدَيْنَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾ وَءَاتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّا فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٢٢﴾ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٣﴾﴾ [النحل: ١٢٠ - ١٢٣]، وقال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ﴾ [المتحنة: ٤]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَيَّنَّ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ [التوبة: ١١٤].

٣ - وأما سيد الأنبياء وخاتمهم، صاحب أعظم رسالة وأكملها وأشملها: فقد كُلف بهذا الأصل العظيم الذي هو أعظم الأصول، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ ﴿٣﴾﴾ [الزمر: ٢ - ٣].

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿١١﴾ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٣﴾ قُلْ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي ﴿١٤﴾﴾ [الزمر: ١١ - ١٤].

= ضلالهم في هذا الباب، ومن الخطأ الفاحش أن يُظنَّ أنَّ منهج المتكلمين هو منهج الأنبياء؛ إذ أنَّ علم الكلام من أبرز أسباب الانحراف في التوحيد الذي جاء به الرسل - عليهم الصلاة والسلام -، والعجب من الرازي خصوصًا، كيف خفي عليه وقد عاش مع القرآن الكريم مدة من الزمان إبان كتابته للتفسير.

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِثْلَ  
إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ  
وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ ۗ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾  
[الأنعام: ١٦١ - ١٦٣]، والآيات في هذا الموضوع كثيرة جدًا.

وصحَّ عنه ﷺ أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا:  
لا إله إلا الله محمد رسول الله، فإذا قالوها: فقد عصموا مني دماءهم  
وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»<sup>(١)</sup>.

وقال ﷺ: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة، حتى يُعبد الله  
وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعلت الذلَّة  
والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم»<sup>(٢)</sup>.

(١) تقدم تخريجه .

(٢) أخرجه أحمد (٥٠/٢) [١٢٣/٩] ح (٥١١٤) ط: [الرسالة]، وعبد بن  
حميد (٨٤٨)، والطبراني في «مسند الشاميين» (٢١٦)، وابن الأعرابي في  
«معجمه» (١١٣٧)، والبيهقي في «الشعب» (١١٩٩)، كلهم من طريق  
عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان، وهو مختلف فيه، فمنهم من قواه،  
ومنهم من ضعفه، قال الذهبي في «الكاشف» (٦٢٣/١) برقم (٣١٥٨):  
«ثقة رمي بالقدر، ولينه بعضهم»، وقال الحافظ في «التقريب» (ص ٣٣٧)  
برقم (٣٨٢٠): «صدوق يخطئ، ورمي بالقدر، وتغير بأخرة»، وقد تابعه  
الوليد بن مسلم فيما رواه الطحاوي في «مشكل الآثار» (٢٣١)، وطريقه  
لا يخلو من علل، وقد ضعف الحديث محققوا «مسند الإمام أحمد»  
(١٢٣/١٣ - ١٢٥) لأجل ما سبق، بينما صححه الشيخ الألباني في  
«الإرواء» (١٠٩/٥)، ح (١٢٦٩)، و«صحيح الجامع» (٥٤٥/١)،  
ح (٢٨٣١)، وذكره شيخ الإسلام محتجًا به في مواضع من كتبه، منها:  
«مجموع الفتاوى» (١٥٥/١، ٥٣/٨، ٥٣٧، ٥٣/١٠، ١٧٨، ١٠٤/١٩، =

ومن المتعذر بسط الحديث عنه في هذه العجالة، ولكنني أشيرُ إلى لمحاتٍ خاطفةٍ في الموضوع، فقد بدأ النبي ﷺ بهذا الأصل العظيم، وأول شيءٍ طرقَ مسامع قومه: «قولوا لا إلهَ إلا الله»<sup>(١)</sup>، فقال المستكبرون منهم: ﴿أَجْعَلِ الْأَلَهَةَ إِلَهًا وَجِدًّا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ مُجَابٌ ﴿٥﴾ وَأَنْطَلِقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمَسُوا وَأَصْبَرُوا عَلَىٰ ءِالِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ ﴿٦﴾﴾ [ص: ٥ - ٦].

وكان ﷺ يشقُّ أسواقهم في المواسم وهم مزدحمون بها<sup>(٢)</sup>، يُنادي: «يا أيها الناسُ قولوا لا إلهَ إلا الله تفلحوا»، ووراءه عمُّه أبو لهب يؤذيه، ويردُّ عليه، وينهى الناسَ عن اتباعه<sup>(٣)</sup>.

= ٢٨/٢٧٠، ٣٥/٣٦٧)، ولا بن رجب رسالة في شرح هذا الحديث، أسماها: «الحكم الجديرة بالإذاعة من قول النبي ﷺ: «بُعِثت بالسيف بين يدي الساعة»، وهي مطبوعة.

- (١) انظر: «تفسير الطبري» (٢٠/١٨ - ٢٠) في تفسير آية (٤) من سورة (ص).
  - (٢) انظر: «الحكم الجديرة بالإذاعة» (ص ١٤ - ١٧).
  - (٣) كما في حديث ربيعة بن عباد الديلي، أخرجه أحمد (٤٩٢/٣) [٢٥/٤٠٤ - ٤٠٥]، ح (١٦٠٢٣) ط: الرسالة]، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٩٦٤)، والطبراني في «الكبير» (٤٥٨٢)، والحاكم في «المستدرک» (١٥/١)، وغيرهم، وهو صحيح بمجموع طرقه وشواهده.
- وكما في حديث طارق بن عبد الله المحاربي، أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (٥١٨/١٤) ح (٦٥٦٢)، والحاكم في «المستدرک» (٦١١/٢ - ٦١٢)، وغيرهم، وإسناده صحيح، ولفظه: «رأيتُ رسولَ الله ﷺ في سوق ذي المجاز وعليه حلَّةٌ حمراء وهو يقول: «يا أيها الناس، قولوا: (لا إلهَ إلا الله) تفلحوا»، ورجلٌ يتبعه يرميه بالحجارة، وقد أدْمَى عُرقوبيه وكعبيه، وهو يقول: يا أيها الناس، لا تطيعوه؛ فإنه كذاب، =

واستمرّ داعياً إلى هذا المبدأ الأسمى والمطلب الأعلى طيلة العهد المكي من رسالته ثلاثة عشر عاماً، لا يكلُّ ولا يملُّ، صابراً على كل ألوان الأذى في سبيل نشر هذا المبدأ العظيم، ولم تكن قد فرضت عليه من التشريعات وأركان الإسلام إلا الصلاة في السنة العاشرة من البعثة، اللَّهُمَّ إلا ما كان يأمرُ به قومَه من معالي الأخلاق، كصلة الرِّحْم، والصدق، والعفاف، ولكنَّ محورَ الدعوة وموضوعَ الصراع والخصومة: إنما هو ذلك الأصلُ العظيم.

وبعد أن هاجرَ ﷺ وأصحابُه إلى المدينة، وقامت دولة الإسلام على كواهل المهاجرين والأنصار: ظلَّ الاهتمامُ بالتوحيد على أشده، وتواتت الآياتُ القرآنيةُ تنزلُ به، والتوجيهاتُ النبويةُ تدورُ حوله.

ولم يكتفِ النبيُّ ﷺ بكل هذا، بل كان يُبايِعُ على هذا التوحيد عظماءَ الصحابة فضلاً عن غيرهم - بين الفينة والفينة، ويتعاهدُهم بهذا الأصل<sup>(١)</sup>،

= فقلت: من هذا؟ قيل: هذا غلامُ بني عبد المطلب، قلت: فمن هذا الذي يتبعُه يرميه بالحجارة؟ قال: هذا عبدُ العزى أبو لهب!..

(١) روى البخاريُّ في «صحيحه» (٨١/١) ح (١٨) في الإيمان، وفي مواضع أخرى من «صحيحه»، ومسلمٌ في «صحيحه» (٣/١٣٣٣)، ح (١٧٠٩) في الحدود - واللفظُ له - عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: كان رسولُ الله ﷺ في مجلسٍ فقال: «تبايعوني على أن لا تُشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم...».

وروى مسلمٌ في «صحيحه» (٧٢١/٢)، ح (١٠٤٣) في الزكاة، باب كراهية المسألة للناس، عن عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه قال: كنا عند =

ويعلم أصحابه حدوده وقواعده<sup>(١)</sup>، ويرسل دعائه ومعلميه وقضاته إلى الملوك والأقطار المختلفة لتحقيقه، كما سبق في حديث معاذ رضي الله عنه لما أرسله إلى اليمن، وكان قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَأَهَّلَ الْكُتُبِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ [آل عمران: ٦٤]: محور رسائله إلى ملوك أهل الكتاب<sup>(٢)</sup>.

وعندما وصل الكتاب النبوي إلى قيصر: أرسل إلى أبي سفيان بن حرب رضي الله عنه وهو إذ ذاك في الشام، فسأله أسئلة منها: ماذا يأمركم؟ قال أبو سفيان رضي الله عنه: قلت: يقول: «اعبدوا الله وحده، ولا تشركوا به شيئاً، واتركوا ما يقول آباؤكم، ويأمر بالصلاة،

= رسول الله ﷺ تسعة، أو ثمانية، أو سبعة، فقال: «ألا تباعون رسول الله؟»، قال: فسطننا أيدينا وقلنا: قد بايعناك يا رسول الله، فعلامُ نُبائعك؟! قال: «على أن تعبدوا الله ولا تُشركوا به شيئاً، والصلوات الخمس، وتطيعوا (وأسرَّ كلمة خفية)، ولا تسألوا الناس شيئاً»، فلقد رأيتُ بعض أولئك نفر يسقط سوط أحدهم فما يسأل أحداً يُناوله إياه.

(١) من ذلك ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (٣٥٩/١٣ - ٣٦٠)، ح(٧٣٧٣) في التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، عن معاذ بن جبل قال: قال النبي ﷺ: «يا معاذ، أتدري ما حقُّ الله على العباد؟»، قال: الله ورسوله أعلم، قال: «أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئاً، أتدري ما حقُّهم عليه؟»، قال: الله ورسوله أعلم، قال: «أن لا يُعذبهم».

(٢) كما رواه البخاري في «صحيحه» (٤٢/١ - ٤٤)، ح(٧) في بدء الوحي، من حديث أبي سفيان رضي الله عنه الطويل.

والصدق، والعفاف، والصلة»<sup>(١)</sup>.

ولمّا كان أبرزَ جانبٍ وأهمّه فيما جاء به الأنبياء من تعاليم ربّانية هو توحيدُ الإلهية، وكان هو في الواقع أعظمَ قضايا الصراع مع كل أعداء الأنبياء...

وكان أبرزَ جانبٍ من جوانبِ الباطلِ والضلال، الذي استماتَ المشركون المكذّبون من كل الأمم في الدفاع عنه هو عبادة الأصنام والأوثان، وقبورِ الأنبياء والصالحين، وتقديسها وتقديم القرابين لها، وتعلق قلوب البشر حكماً ومحكومين بها حباً ورجاءً وخوفاً وطمعاً وأملاً في شفاعتها لهم عند الله في قضاء مطالبهم، وكان هذا اللونُ هو الشرك الأكبر الذي لا يُغفر:

أعلنَ رسولُ الله ﷺ حرباً شعواء لا هوادة فيها على هذا الشرك، ممثلةً في سحق الأوثان، وفي سدّ كل ذريعةٍ يستدرجُ بها الشيطانُ أوليائه من البشر إلى عبادتها واتخاذها أنداداً من دون الله باسم الآلهة أو الأولياء، أو تحت أي شعارٍ مضل<sup>(٢)</sup>.

فمن هنا قرر القيامَ بتحطيم الأصنام وإبادتها، وتطهير الأرضِ منها<sup>(٣)</sup>، فكان رسولُ الله ﷺ يرسلُ أصحابه ﷺ لهدم معاقِل الوثنية

(١) حديث أبي سفيان رضي الله عنه السابق.

(٢) «منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله فيه الحكمة والعقل» للشيخ ربيع بن هادي المدخلي (ص ٩١).

(٣) كما حطّم الأصنام التي كانت حول الكعبة (وكانت ثلاثمائة وستون نصباً)، كما في «صحيح البخاري» ح (٢٤٧٧)، وكما جهّز جيشاً لذي الخلصة، قال الراوي: «فكسرناه وقتلنا من وجدنا عنده»، أخرجه البخاري بالأرقام: (٤٣٥٥، ٤٣٥٦، ٤٣٥٧)، ومسلم برقم (٢٤٧٦)، =

وصروح الشرك<sup>(١)</sup>؛ إدراكاً منه ﷺ لخطورتها؛ إذ هي المصدر الأساسي والخطير على الأجيال البشرية على مرّ الدهور، كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَجْبُنِي وَبَنِيَّ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (٣٥) رَبِّ إِنِّي أَضَلَلْتُ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٦﴾ [إبراهيم: ٣٥ - ٣٦]، وقد قال ﷺ لجريير بن عبد الله رضي الله عنه: «ألا تريحني من ذي الخلصة؟»، وهذا التعبير النبوي يدلُّ على أنّ وجود الأوثان يقضُّ مضجعه ﷺ، ويُقلِّقه، فلا يقرُّ له قرارٌ ولا يجدُ راحةً إلاّ بإزالتها<sup>(٢)</sup>.

وكذلك قرر ﷺ تطهير الأرض من الأوثان، وتسوية القبور؛

= وفي لفظٍ للبخاري: «وكان ذو الخلصة بيتاً لخنعم وبجيلة، فيه نصبٌ تعبد، يُقال له: الكعبة»، وكما أرسل خالد بن الوليد رضي الله عنه إلى نخلة، وكانت بها العزى، فقتلها خالد رضي الله عنه، وكما أرسل أبا سفيان رضي الله عنه - وقيل: علياً - إلى مناة ييثرب ليهدمها، وسألت ثقيف رسول الله ﷺ أن يدع الطاغية - وهي اللات - ثلاث سنين، فأبى رسول الله ﷺ، فما برحوا يسألونه سنةً ويأبى رسول الله عليهم، حتى سأله شهراً واحداً بعد قدومهم، فأبى عليهم رسول الله ﷺ إلا أن يبعث أبا سفيان بن حرب والمغيرة بن شعبة يهدمانها.

(١) عن أبي الهياج الأسديّ قال: قال لي عليُّ بنُ أبي طالب رضي الله عنه: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ: ألا تدع تماثلاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته». أخرجه مسلمٌ في «صحيحه» (٦٦٦/٢)، ح(٩٦٩)، في الجنائز، باب الأمر بتسوية القبر.

(٢) انظر: «منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله فيه الحكمة والعقل» (ص ٩٨)، وفيه: «واعجب من واقع كثيرٍ من الدعاة اليوم: يرون أمام أعينهم مظاهر الشرك، فلا تحركٌ فيهم ساكناً، ولا يحسبون لهذا الواقع المرّ حساباً، بل الأدهى والأمرّ أنهم يتدمرون ممن يُنكر ويتألم لهذا الواقع الجاهلي السيء».



لأنها قرينة الأصنام في إضلال البشرية<sup>(١)</sup>.

إلى غير ذلك من الاحتياطات البالغة، التي أولى بها هذا النوع من التوحيد؛ لخطورته، حيث سدّ «كلّ وسيلة مفضية إلى الإخلال

(١) والأحاديث في ذلك كثيرة، منها: حديث ثمامة بن شفي، قال: كنا مع فضالة بن عبيد بأرض الروم برودس لوهي إحدى جزر الأرخبيل اليوناني، تقع بقرب الساحل الغربي الجنوبي من تركيا الآسيوية، وهي تابعة لليونان]، فتوفي صاحب لنا، فأمر فضالة بن عبيد بقبوره فسوي، ثم قال: سمعت رسول الله ﷺ يأمر بتسويتها. رواه مسلم في «صحيحه» (٢/٦٦٦)، ح(٩٦٨)، في الجنائز، باب الأمر بتسوية القبر.

ومنها: حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يُجصص القبر، وأن يُقعد عليه، وأن يُبنى عليه». رواه مسلم في «صحيحه» (٢/٦٦٧)، ح(٩٧٠) في الجنائز، باب النهي عن تجصيص القبر والبناء عليه.

ومنها: حديث أبي مرثد الغنوي رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تصلوا إلى القبور، ولا تجلسوا عليها». رواه مسلم في «صحيحه» (٢/٦٦٨)، ح(٩٨/٩٧٢)، في الجنائز، باب النهي عن الجلوس على القبر والصلاة عليه.

ومنها: حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «اللهم لا تجعل قبري وثناً يُعبد، اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». رواه أحمد في «المسند» (٢/٤٤٦) [٣١٤/١٢]، ح(٧٣٥٨) ط: الرسالة]، والحميدي (١٠٢٥)، وأبو يعلى في «مسنده» (٦٦٨١)، وصححه الشيخ الألباني في «أحكام الجنائز» (ص٢٧٦ - ٢٧٧). وانظر في هذا الموضوع: «شرح الصدور في تحريم رفع القبور» للشوكاني (ص١٠٦ - ١١٢)، «البناء على القبور» للمعلمي (ص٦٧ - ٦٨)، «تحذير الساجد» للشيخ الألباني (ص١٤ - ٢٨).

بقواعده<sup>(١)</sup>، حتى يبقى مصون الحِمَى، بعيداً عن عوامل الزيف

(١) وهذه الوسائل كثيرة، أشير هنا إلى بعضها، فمنها:

• النهي عن اتخاذ المساجد على القبور؛ لِمَا أَنَّ ذلك قد يكون ذريعةً إلى تعظيمها وعبادتها، وقد سبقت الأحاديث في ذلك.

• النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس، وعند غروبها؛ لِمَا في ذلك من التشبُّه بِعِبَادِهَا، حيث يتحرون السجودَ لها في هذه الأوقات.

• النهي عن شدِّ الرحال إلى مكانٍ من الأماكنِ بقصد التقرب إلى الله بالعبادة فيه إلَّا إلى المساجد الثلاثة.

• النهي عن قيام الناس بعضهم لبعض على وجه التعظيم.

• النهي عن الغلو فيه ﷺ والمبالغة في مدحه، حتى لا يكون ذلك ذريعةً إلى عبادته من دون الله، أو مع الله، قال ﷺ: «لا تطروني كما أطرت

النصارى ابنَ مريم، وإنما أنا عبدٌ، فقولوا: عبدُ الله ورسوله»، وقال ﷺ: «لا تجعلوا قبري عيداً، ولا تجعلوا بيوتكم قبوراً، وصلوا عليَّ حيثما

كنتم»، وقال ﷺ للوفد الذين قالوا له: أنت سيدنا وابنُ سيدنا: «إنما السيدُ الله»، وقال ﷺ للرجل الذي قال له: (ما شاء الله وشئت):

«أجعلتني لله ندّاً، بل: ما شاء الله وحده».

• النهي عن إشراف القبور وتجسيصها، وبناء القباب عليها، وإيقادها بالسرج، والعكوف عليها؛ خشية الافتتان بها والوقوع في تعظيمها.

• النهي عن الوفاء بالنذر في مكانٍ يُعبدُ فيه صنم، أو يُقام فيه عيدٌ من أعياد الجاهلية.

ومن هذا الباب ما جاء في كثيرٍ من آيات الكتاب الكريم، والأحاديث النبوية، من بيان:

• عبودية عيسى ﷺ، وأنه بشرٌ مخلوق، ليس بإله، أو فيه جزءٌ منه، أو أنه ابنُ الله - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، والآيات في ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ

مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ [آل عمران: ٥٩]، ومنه قوله ﷺ: =

والانحراف»<sup>(١)</sup>.

وتستمرُّ هذه العناية النبوية الواعية لأخطار الأوثان والقبور إلى آخر حياة الرسول الناصح الأمين - صلواتُ الله وسلامُه عليه -: فعن جندب بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال: سمعتُ رسولَ الله قبل أن يموتَ بخمسٍ وهو يقول:

«إني أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليل؛ فإنَّ الله قد اتخذني خليلًا كما اتخذ إبراهيم خليلًا، ولو كنتُ متخذًا من أمتي خليلًا: لاتخذتُ أبا بكرٍ خليلًا.

ألا وإنَّ من كان قبلكم كانوا يتخذون قبورَ أنبيائهم وصالحهم

= «من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنَّ محمدًا عبده ورسوله، وأنَّ عيسى عبدُ الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروحٌ منه، والجنةُ حق، والنارُ حق: أدخله الله الجنةَ على ما كان من العمل». متفق عليه (خ/٣٤٣٥، م/٢٨).

• عبودية النبي ﷺ، وأنه بشر كسائر البشر، ولكنه فُضِّلَ عليهم بالنبوة والرسالة التي توجبُ محبته وطاعته، ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْبَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾»، وقد ذكرتُ بعضَ الأحاديث الواردة في ذلك قريبًا.

وانظر التفصيلَ في «دعوة التوحيد» (ص٥٩ - ٦١)، مقال بعنوان: «سدُّ الذرائع في مسائل العقيدة على ضوء الكتاب والسنة الصحيحة» للدكتور عبد الله بن شاکر الجنيدى، المنشور في مجلة الجامعة الإسلامية (١٣٤٤)، (ص١٨٥ - ٢٣٤)، «حماية الرسول حمى التوحيد» للدكتور محمد بن عبد الله الزربان (ص٢٨٧ - ٣٧١).

(١) «دعوة التوحيد» للدكتور محمد الهراس (ص٥٩).

مساجد، ألا فلا تتخذوا القبورَ مساجد؛ فإنِّي أنهاكم عن ذلك»<sup>(١)</sup>.

بل كان هذا الأمرُ هو شغلُه الشاغلُ في مرضِ موته، فعن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: لَمَّا مرضَ النبي صلى الله عليه وسلم تذاكرَ بعضُ نساءه كنيسةً بأرض الحبشة يُقال لها: مارية - وقد كانت أم سلمة وأم حبيبة قد أتتا أرضَ الحبشة - فذكرن من حسنها وتصاويرها، قالت: فرفعَ النبي صلى الله عليه وسلم رأسه فقال: «أولئك قومٌ إذا ماتَ فيهم العبدُ الصالحُ - أو الرجلُ الصالحُ - بنوا على قبره مسجدًا، وصَوَّروا فيه تلك الصور، أولئك شرارُ الخلق عند الله»<sup>(٢)</sup>.

ومن شدّةِ عناية النبي صلى الله عليه وسلم على تأكيدِ هذا الأمرِ الجليل: لم يكتفِ بسماع بعض أصحابه له، بل حرصَ على بيانه لعامةِ أصحابه وهو على تلك الحالة من مرض الموت، فقد روى أسامة بن زيد رضي الله عنه أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال في مرضه الذي ماتَ فيه: «أدخِلوا عليَّ أصحابي»، فدخِلوا عليه وهو مُتَقَنَّعٌ بِرُدّةِ معافري، فكشَفَ القناع، فقال: «لعن الله اليهود والنصارى، اتَّخذوا قبورَ أنبيائهم مساجد»<sup>(٣)</sup>.

(١) أخرج الإمام مسلمٌ في «صحيحه» (٣٧٧/١ - ٣٧٨)، ح (٥٣٢) في المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور.

(٢) متفقٌ عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (٦٣٣/١) ح (٤٣٤) في الصلاة، باب الصلاة في البيعة، ومسلمٌ في «صحيحه» (٣٧٥/١ - ٣٧٦)، ح (٥٢٨) في المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور واتخاذ الصور فيها، والنهي عن اتخاذ القبور مساجد، وأبو عوانة في «مستخرجه» (٤٠٠/١ - ٤٠١)، وغيرهم، والسياق له.

(٣) رواه أحمد في «المسند» (٢٠٤/٥)، والطيالسي في «مسنده» (٢٦٠٩)، =

بل تستمرُّ هذه العنايةُ إلى اللحظاتِ الأخيرةِ من حياته ﷺ، فعند احتضاره ﷺ، وبعد اختياره الرفيقَ الأعلى: كان شغلهُ الشاغلَ خطرَ فتنةِ القبورِ على هذه الأمةِ التي جهلَ أكثرُها قدرَ هذه الاهتماماتِ النبويةِ، وجهلتَ خطرَ هذه الفتنةِ الماحقةِ.

ففي الصحيحين عن عائشةَ وعبدِ الله بن عباسٍ رضي الله عنهما قالوا: لَمَّا نزلَ برسولِ الله ﷺ [يعني: الموت] طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً له على وجهه، فإذا اغتمَّ بها كشفها عن وجهه، فقال - وهو كذلك: «لعنةُ الله على اليهود والنصارى، اتخذوا قبورَ أنبيائهم مساجد»، يُحذِّرُ ما صنعوا<sup>(١)</sup>.

«إنها وصيةٌ مخلصة، يودَّعُ بها النبيُّ ﷺ أصحابه، فعلى الرغم من ثقل المرض، وشدةِ الألم، إلَّا أنَّ النبيَّ ﷺ يعيدها المرةَ بعد الأخرى؛ رحمةً بأمته، وشفقةً عليها، وخوفاً عليها من الزيف والانحراف، كالذي حدَّثَ في الأممِ السابقة»<sup>(٢)</sup>.

**الأمر السادس: بيانُ أنه هو الغايةُ من إنزالِ الكتابِ الكريم:**

قال تعالى: ﴿الرَّ كُنْتُ أَحْكَمْتَ ءَايَتُهُمْ ثُمَّ فَصَّلْتَ مِنْ لَدُنَّ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُرْمَنُهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾﴾ [هود: ١، ٢].

= والطبراني في الكبير (٣٩٣، ٤١١)، والضياء في المختارة (١٣٥٥)، وحسنه الشيخ الألباني في «تحذير الساجد» (ص ٢١).

(١) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (١/٦٣٣ - ٦٣٤)، ح (٤٣٥)، في الصلاة، ومسلم في «صحيحه» (١/٣٧٧)، ح (٥٣١)، في المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور...

(٢) «دمعة على التوحيد» (ص ٦).

قال الشيخ السعدي: «وإنما أنزل الله كتابه لأجل ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾؛ أي: لأجل إخلاص الدين كله لله، وأن لا يُشرك به أحدٌ من خلقه»<sup>(١)</sup>.

وأول أمرٍ في هذا الكتاب العظيم - في ترتيب المصحف - هو الأمرُ بهذا التوحيد، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

وقال الشيخ السعدي - أيضًا - : «أعظمُ الأصول التي يقررها القرآن، ويُبرهنُ عليها: توحيدُ الألوهية والعبادة.

وهذا الأصلُ العظيمُ أعظمُ الأصول على الإطلاق، وأكملها وأفضلها، وأوجبها وألزمها لصالح الإنسانية... وجميعُ الآياتِ القرآنيةِ إما أمرٌ به، أو بحقٍّ من حقوقه، أو نهْيٌ عن ضده، أو إقامةُ حجةٍ عليه، أو بيانُ جزاءِ أهله في الدنيا والآخرة، أو بيانُ الفرقِ بينهم وبين المشركين...»<sup>(٢)</sup>.

**الأمرُ السابع: هذا التوحيدُ أصلُ الصلاح<sup>(٣)</sup>:**

هذا التوحيدُ أصلُ صلاح القلب، وأصلُ صلاح الإنسان، وأصلُ سعادته في الدارين، ومنَّ عدمه فقد فَقَدَ الصلاحَ والسعادة، وفي هذا يقولُ شيخُ الإسلام:

«فأصلُ الصلاح: التوحيدُ والإيمان، وأصلُ الفساد: الشركُ

(١) «تيسير الكريم الرحمن» (٢/٣٥١).

(٢) «القواعد الحسان» له (ص١٩٢).

(٣) انظر في هذا الموضوع: «جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في توضيح العبادة» (ص٤٩٩ - ٥٠٢).

والكفر، كما قال عن المنافقين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [البقرة: ١١ - ١٢]، وذلك أنّ صلاح كل شيء أن يكون بحيث يحصل له وبه المقصود الذي يُرادُ منه، ولهذا يقول الفقهاء: العقد الصحيح: ما ترتب عليه أثره، وحصل به مقصوده، والفساد: ما لم يترتب عليه أثره، ولم يحصل به مقصوده، المقابل للفساد في اصطلاحهم هو الصالح... والله تعالى إنما خلق الإنسان لعبادته، وبدنه تبع لقلبه، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «ألا إنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، وإذا فسدت فسدت لها سائر الجسد، ألا وهي القلب»، وصلاح القلب في أن يحصل له وبه المقصود الذي خلق له، من معرفة الله، ومحبيته، وتعظيمه، وفساده في ضد ذلك، فلا صلاح للقلوب بدون ذلك قط.

والقلب له قوتان: العلم، والقصد، كما أنّ للبدن: الحس والحركة الإرادية، فكما أنه متى خرجت قوى الحس والحركة عن الحال الفطري الطبيعي فسدت: فإذا خرج القلب عن الحال الفطرية التي يُولدُ عليها كل مولود، وهي أن يكون مُقِرّاً لربّه، مريدًا له، فيكون هو منتهى قصده وإرادته، وذلك هو العبادة؛ إذ العبادة: كمال الحبّ بكمال الذل، فمتى لم تكن حركة القلب ووجهه وإرادته لله تعالى: كان فاسدًا:

• إمّا بأن يكون مُعْرِضًا عن الله، وعن ذكره، غافلاً عن ذلك، مع تكذيب أو بدون تكذيب.

• أو بأن يكون له ذكرٌ وشعور، ولكن قصده وإرادته: غيره؛ لكون الذكر ضعيفًا لم يجتذب القلب إلى إرادة الله ومحبيته وعبادته،

وإلا، فمتى قَوِيَ علم القلبِ وذكرُه: أوجبَ قصدهَ وعلمه، قال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (٢٩) ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ أَهْتَدَى ﴿٣٠﴾ [النجم: ٢٩ - ٣٠]، فأمرَ نبيّه بأن يُعْرِضَ عَمَّنْ كَانَ مُعْرِضًا عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ، ولم يكن له مرادٌ إلا ما يكون في الدنيا.

وهذه حالٌ من فسَدَ قلبه، ولم يذكر ربّه، ولم يُنبِ إليه، فيريد وجهه، ويُخْلِصَ له الدين، ثم قال: ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾، فأخبر أنهم لم يحصل لهم علمٌ فوق ما يكون في الدنيا، فهي أكبرُ همهم ومبلغ علمهم.

وأما المؤمنُ: فأكبرُ همّه هو الله، وإليه انتهى علمه وذكره<sup>(١)</sup>. وعلى هذا<sup>(٢)</sup>: فإنَّ توحيدَ العبادة هو أصلُ صلاحِ الناس، والإشراك أصلُ فسادهم، فالتوحيدُ أصلُ العدلِ وأعظمه، ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَّهَلَكُ الْكُفْبُ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَامٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (٦٤) [آل عمران: ٦٤]، «ولهذا كان العدلُ أمرًا واجبًا في كل شيء، وعلى كل أحد، والظلمُ محرّمًا في كل شيء، ولكل أحد»<sup>(٣)</sup>.

ومن تمام العدل: أن لا يُعبَدَ غيرُ الله، وأن لا يُدعى غيره،

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦٣/١٨ - ١٦٥).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦٥/١٨ - ١٦٦).

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٦٦/١٨).



وأن لا يُسأل غيره، وأن لا يُتوجّه إلّا إليه، وأن لا يُنيب العبد إلّا إليه، وأن لا يقصد غيره بعمل، وهذا هو التوحيد الذي يتم به صلاح البشر، وهو الأمان.

قال شيخ الإسلام: «كمال الإنسان وصلاحه وسعادته في أن يعبد الله وحده لا شريك له، وهذه ملة إبراهيم التي قال الله فيها: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ١١٢].

والنفس إنما تطمئن بذكر الله، وبمحبته، وبالخوف منه، وبرجائه، وقوة التوكل عليه، ولهذا إذا لم يكن القلب ممتلئًا بذلك: تبقى نفسه طالبةً لما تستريح وتطمئن به، وتدفع به الغم والحزن عنها، وبما أنه ليس عندها من ذكر الله وعبادته ما تستريح إليه، وبه: تستريح إلى المحرمات، من فعل الفواحش، وشرب المحرمات، وقول الزور.

ولا يستغني القلب إلّا بعبادة الله تعالى وتوحيده، «فإن الإنسان خُلِقَ محتاجًا إلى جلب ما ينفعه، ودفع ما يضره، ونفسه مريضة دائمًا، ولا بدّ لها من مرادٍ يكون غايةً مطلوبها لتسكن إليه، وتطمئن به، وليس ذلك إلّا الله وحده، فلا تطمئن القلوب إلّا به، ولا تسكن النفوس إلّا إليه، و﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فكلُّ مألوهٍ سواه يحصل به الفساد، ولا يحصل صلاح القلوب إلّا بعبادة الله وحده لا شريك له»<sup>(١)</sup>.

**والخلاصة:** أنّ توحيد الإلهية هو صلاح النفس في الدنيا

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١/٥٥).

والآخرة<sup>(١)</sup>.

### الخاتمة الجامعة:

سأذكرُ في هذه الخاتمة جُملاً من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب - رحمهما الله تعالى -، وهذا وإن كان فيه نوعٌ تكرارٍ مع ما قدّمته في الأمور السابقة: إلا أن الحاجة إليها قائمة؛ لأنّ هذه الأقوال تشتملُ على مزيد فائدة، والحاجةُ إلى تحريرِ هذا الموضوع المهم ماسة، والمنفعةُ بذكرها عظيمةٌ - بإذن الله تعالى؛ لِمَا فيها من لَمٍّ لشمَل الموضوع كُلِّه، وإبرازِه على ما يليقُ بأهمّيّته، وسأختَم هذه الخاتمةَ برسالةٍ للإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب، وهي رسالةٌ مهمةٌ أعتبرُها رسالةً مفتوحةً إلى كل مسلم يريد النجاةَ في الدارين.

١ - قال شيخُ الإسلام بعد ذكرِه لأنواع التوحيد عند المتكلمين في كلمةٍ جامعةٍ لكثيرٍ مما وردَ في الأمور السابقة:

«وأما التوحيدُ الذي ذكرَ الله في كتابه، وأنزلَ به كتبه، وبعثَ به رسلَه، واتفقَ عليه المسلمون من كل ملة: فهو كما قال الأئمة: شهادةُ أن لا إلهَ إلاَّ الله، وهو عبادةُ الله وحده لا شريكَ له، كما

(١) وفيه ردٌّ على المتفلسفة ومن تبعهم من المتكلمين، الذين يرون أن سعادة النفس وكمالها في العلم فقط، وهذا خطأ، ويزيدُ هذا الخطأ فداحةً إذا كان العلمُ الذي يرونه كمالاً للنفس ليس من العلم النافع، فهنا يكون الخطأ مركباً من أمرين هما: قصرُ السعادة على العلم، وإخراج العمل منها، ثم الخطأ في تحديد ذلك العلم، وانظر ما سبق في المقدمة، وانظر: «الدرء» (٣/ ٢٦٩ - ٢٧٦).

بَيَّنَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَاللَّهُكَرُّ إِلَهٌُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣]، فَأَخْبَرَ أَنَّ الْإِلَهَ وَاحِدٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَهًا غَيْرَهُ، فَلَا يَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاهُ، كَمَا قَالَ فِي السُّورَةِ الْآخِرَى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا نَتَّخِذُهَا إِلَّا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَإِنِّي فَازَهُبُونَ ﴿٥١﴾﴾ [النحل: ٥١]، وَكَمَا قَالَ: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقَعَدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا ﴿٢٦﴾﴾ إِلَى: ﴿فَنَلَقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٢٢ - ٣٩]، وَكَمَا قَالَ: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴿٣﴾﴾ [الزمر: ١ - ٣]، وَكَمَا قَالَ: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨].

وَالشُّرْكَ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ: إِنَّمَا هُوَ عِبَادَةُ غَيْرِهِ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ؛ كَعِبَادَةِ الْمَلَائِكَةِ، أَوِ الْكَوَاكِبِ، أَوِ الشَّمْسِ، أَوِ الْقَمَرِ، أَوِ الْأَنْبِيَاءِ، أَوِ تَمَاثِيلِهِمْ، أَوِ قُبُورِهِمْ، أَوِ غَيْرِهِمْ مِنَ الْآدَمِيِّينَ، وَنَحْوَ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ كَثِيرٌ فِي هَؤُلَاءِ الْجَهْمِيَّةِ وَنَحْوِهِمْ، مِمَّنْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ مُحَقَّقٌ فِي التَّوْحِيدِ، وَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ النَّاسِ إِشْرَاكًا، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هِيَ مُمْسِكَةٌ بِرَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: ٣٨]، وَقَالَ: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٦٤﴾﴾ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٥﴾﴾ بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الزمر: ٦٤ - ٦٦]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزمر: ٤٥]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا ذُكِرَتْ

رَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحَدَهُ وَلَوْ عَلَيَّ آدْبِرُهُمْ نُفُورًا ﴿٤٦﴾ [الإسراء: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا سِحْرٌ كَذَابٌ ﴿٤٧﴾ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴿٤٨﴾ وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمَسُوا وَأَصْبَرُوا عَلَيَّ ءَالِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ ﴿٤٩﴾ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آلِمَلَّةِ الْآخِرَةِ إِنَّ هَذَا إِلَّا أَخْلَقُ ﴿٥٠﴾ [ص: ٤ - ٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾ وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ ﴿٣٦﴾ [الصفات: ٣٥ - ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦].

قال ابن عباس، وعطاء، وعكرمة، ومجاهد: يسألهم من خلق السماوات والأرض؟ فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره، ويشركون به، ويقولون: له ولد، وثالث ثلاثة.

فكان الكفار يُقرون بتوحيد الربوبية، وهو نهاية ما يُثبتهُ هؤلاء المتكلمون - إذا سلموا من البدع فيه - وكانوا مع هذا مشركين؛ لأنهم كانوا يعبدون غير الله، قال الله تعالى: ﴿وَسَأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾ [الزحرف: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلٰلَةُ ﴿٣٦﴾ [النحل: ٣٦].

فبيّن - سبحانه - أنه بهذا التوحيد بعث جميع الرسل، وأنه بعث إلى كل أمة رسولا به، وهذا هو الإسلام الذي لا يقبلُ الله - لا من الأولين، ولا من الآخرين - دينًا غيره، قال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ

دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا  
 وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ قُلْ ءَأَمِنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَيَّ  
 إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى  
 وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نَفْرُقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَنْ  
 يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٨٥﴾

[آل عمران: ٨٣ - ٨٥].

فدين الله أن يدينه العباد ويدينون له، فيعبدونه وحده،  
 ويُطيعونه، وذلك هو الإسلام له، فمن ابتغى غير هذا دينًا فلن يُقبل  
 منه .

وكذلك قال في الآية الأخرى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ  
 وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ  
 الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٨ - ١٩].

فذكر أنّ الدين عند الله الإسلام، بعد إخباره بشهادته وشهادة  
 الملائكة وأولي العلم أنه لا إله إلا هو، والإله هو المستحق للعبادة.  
 فأما من اعتقد في الله أنه رب كل شيء وخالقه، وهو مع هذا  
 يعبد غيره: فإنه مشرك بربه، متخذ من دونه إلهًا آخر، فليست  
 الإلهية هي الخلق، أو القدرة على الخلق، أو القدم، كما يُفسرها  
 هؤلاء المبتدعون في التوحيد من أهل الكلام؛ إذا المشركون الذين  
 شهد الله ورسوله بأنهم مشركون، من العرب وغيرهم: لم يكونوا  
 يشكّون في أنّ الله خالق كل شيء وربّه، فلو كان هذا هو الإلهية:  
 لكانوا قائلين إنه لا إله إلا هو.

فهذا موضعٌ عظيمٌ جدًا ينبغي معرفته؛ لِمَا قد لُبسَ على طوائف

من الناس أصل الإسلام، حتى صاروا:

• يدخلون في أمورٍ عظيمةٍ هي شركٌ يُنافي الإسلام، لا يحسبونها شركًا.

• وأدخلوا في التوحيد والإسلام أمورًا باطلةً ظنوها من التوحيد، وهي تُنافيه.

• وأخرجوا من أصل الإسلام والتوحيد أمورًا عظيمةً لم يظنوها من التوحيد، وهي أصله.

فأكثر هؤلاء المتكلمين لا يجعلون التوحيد إلا ما يتعلق بالقول والرأي واعتقاد ذلك، دون ما يتعلق بالعمل والإرادة واعتقاد ذلك.

بل التوحيد الذي لا بدّ منه لا يكون إلا بتوحيد الإرادة والقصد، وهو توحيد العبادة، وهو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله: أن يقصد الله بالعبادة، ويريدَه بذلك، دون ما سواه، وهذا هو الإسلام؛ فإنّ الإسلام يتضمّن أصلين: أحدهما: الاستسلام لله.

والثاني: أن يكون ذلك سالمًا، فلا يشركه أحدٌ في الإسلام له، وهذا هو الاستسلام لله، دون ما سواه، وسورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ تُفسّر ذلك.

ولا ريب أنّ العمل والقصد مسبوّق بالعلم، فلا بدّ أن يعلم ويشهد أن لا إله إلا الله.

وأما التوحيد القولي، الذي هو الخبر عن الله: ففي سورة الإخلاص، التي تعدل ثلث القرآن... وعبادة الله وحده: يدخل فيها كمال المحبة لله وحده، وكمال الخوف منه وحده، والرجاء له

وحده، والتوكلُ عليه وحده، كما يُبيِّنُ القرآنُ ذلك في غير موضع، فكلُّ ذلك من أصولِ التوحيد الذي أوجِبَ اللهُ على عباده، وبذلك يكونُ الدينُ كُلُّهُ اللهُ، كما أمرَ اللهُ رسَلَهُ والمؤمنينَ بالقتالِ إلى هذه الغاية، حيث يقول: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونََ الَّذِينَ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩] (١).

٢ - وقال رحمه الله تعالى: «والتوحيدُ الذي بعثَ اللهُ به رسوله، وأنزلَ به كتابه: هو عبادةُ اللهُ وحده لا شريكَ له، وهو توحيدُ ألوهيته، المتضمَّنُ توحيدَ ربوبيته، كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌُ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ اللهُ لَا تَأْخُذُوا بِاللَّهِ يَكُونُوا يَكْفُرُونَ بِأَنَّ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَاحِدٌ، لَكِنْ كَانُوا يَعْبُدُونَ مَعَهُ غَيْرَهُ...﴾ (٢).

٣ - وقال الإمامُ المجددُ الشيخُ محمدُ بنُ عبد الوهابِ مُبينًا:

- كون التوحيد هو الأصل في بني آدم.
- حقيقة الشرك الذي طرأ فيهم وأرسلت الرسل لدعوتهم إلى التوحيد.

• وحقيقة التوحيد الذي دعت إليه الرسل، وكان موضع خصومةٍ بينه وبين المشركين من أقوامهم:

«اعلم - رحمك اللهُ - أنَّ التوحيدَ هو إفرادُ اللهُ ﷻ بالعبادة، وهو دينُ الرسلِ الذي أرسلهم اللهُ به إلى عباده، فأولهم نوحٌ عليه السلام، الذي أرسله اللهُ إلى قومه لَمَّا غلوا في الصالحين: ودا، وسواعا،

(١) «التسعينية» لشيخ الإسلام (٣/٧٩٧ - ٨٠٢).

(٢) «شرح الأصبهانية» لشيخ الإسلام (١/٨٥).

وَيَعُوْثُ، وَيَعُوْقُ، وَنَسْرًا، وَآخِرُ الرِّسْلِ مُحَمَّدٌ ﷺ، وَهُوَ الَّذِي كَسَّرَ صُوْرَ هَؤُلَاءِ الصَّالِحِيْنَ، أَرْسَلَهُ اللهُ إِلَى أَنْاسٍ يَتَعَبَّدُوْنَ، وَيَحُجُّوْنَ، وَيَتَصَدَّقُوْنَ، وَيَذْكُرُوْنَ اللهُ، وَلَكِنِّهْمُ يَجْعَلُوْنَ بَعْضَ الْمَخْلُوْقِيْنَ وَسَائِطَ بَيْنِهِمْ وَبَيْنَ اللهِ ﷻ، يَقُوْلُوْنَ: نُرِيْدُ مِنْهُمُ التَّقَرُّبَ إِلَى اللهِ تَعَالَى، وَنُرِيْدُ شِفَاعَتَهُمْ عِنْدَهُ، مِثْلَ الْمَلَائِكَةِ، وَعِيْسَى، وَمَرْيَمَ، وَأَنْاسٍ غَيْرِهِمْ مِنَ الصَّالِحِيْنَ.

فَبَعَثَ اللهُ تَعَالَى مُحَمَّدًا ﷺ يُجَدِّدُ لَهُمْ دِيْنَهِمْ - دِيْنَ أَبِيهِمْ إِبْرَاهِيْمَ - وَيُخْبِرُهُمْ أَنَّ هَذَا التَّقَرُّبَ وَالْإِعْتِقَادَ مُحَضَّرٌ حَقُّ اللهِ تَعَالَى، لَا يَصْلُحُ مِنْهُ شَيْءٌ لِّغَيْرِهِ، لَا لِمَلِكٍ مُقَرَّبٍ، وَلَا لِنَبِيٍّ مَرْسَلٍ، فَضْلًا عَنِ غَيْرِهِمَا.

وَإِلَّا، فَهَؤُلَاءِ الْمُشْرِكُوْنَ يَشْهَدُوْنَ أَنَّ اللهُ هُوَ الْخَالِقُ وَحْدَهُ، لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّهُ لَا يَرْزُقُ إِلَّا هُوَ، وَلَا يُحْيِي وَلَا يُمِيْتُ إِلَّا هُوَ، وَلَا يُدَبِّرُ الْأَمْرَ إِلَّا هُوَ، وَأَنَّ جَمِيْعَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ، وَمَنْ فِيهِنَّ، وَالْأَرْضِيْنَ السَّبْعِ، وَمَنْ فِيهَا، كُلُّهُمْ عَبِيدُهُ، وَتَحْتَ تَصَرُّفِهِ وَقَهْرِهِ.

فَإِذَا أَرَدْتَ الدَّلِيْلَ عَلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْمُشْرِكِيْنَ - الَّذِينَ قَاتَلَهُمْ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ - يَشْهَدُوْنَ بِهَذَا: فَاقْرَأْ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُوْلُوْنَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُوْلُوْنَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا نُنْفِقُ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنْ مِنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُوْلُوْنَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ - ٨٩]، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ.

فَإِذَا تَحَقَّقْتَ أَنَّهُمْ مَقْرُوْنَ بِهَذَا، وَأَنَّهُ لَمْ يُدْخِلْهُمْ فِي التَّوْحِيدِ



الذي دَعَت إليه الرسل، ودعاهم إليه رسولُ الله ﷺ، وعرفت أن التوحيدَ الذي جحدوه هو توحيدُ العبادة... كما كانوا يدعون الله ﷻ ليلاً ونهاراً، ثم منهم من يدعو الملائكةَ لأجلِ صلاحِهم وقربِهم من الله ليشفعوا لهم<sup>(١)</sup>، أو يدعو رجلاً صالحاً مثل اللات، أو نبياً مثل عيسى.

وعرفت أن رسولَ الله ﷺ قاتلهم على هذا الشرك، ودعاهم إلى إخلاصِ العبادة لله وحده، كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨]، وكما قال تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ﴾ [الزمر: ١٤]، وتحققت أن رسولَ الله ﷺ قاتلهم ليكون الدعاءُ كُلُّه لله، والذبحُ كُلُّه لله، والنذرُ كُلُّه لله، والاستغاثةُ كُلُّها بالله، وجميعُ أنواعِ العبادةِ كُلِّها لله.

وعرفت أن إقرارهم بتوحيد الربوبية لم يُدخلهم في الإسلام، وأنَّ قصدَهم الملائكةَ، أو الأنبياءَ، أو الأولياءَ، يريدون شفاعتَهم والتقربَ إلى الله بذلك: هو الذي أحلَّ دماءَهم وأموالَهم:

عرفت حينئذٍ: التوحيدَ الذي دَعَت إليه الرسل، وأبى عن الإقرارِ به المشركون.

وهذا التوحيدُ هو معنى قولك: (لا إلهَ إلا الله)؛ فإنَّ الإلهَ عندهم هو الذي يُقصدُ لأجلِ هذه الأمور، سواءً كان ملكاً، أو نبياً، أو ولياً، أو شجرةً، أو قبراً، أو جنياً، لم يريدوا أنَّ الإلهَ هو الخالقُ الرازقُ المدبِّرُ؛ فإنهم يعلمون أنَّ ذلك كُلُّه لله وحده، كما قدِّمتُ لك...

(١) جملة «ليشفعوا لهم» لا توجد في بعض النسخ، وقد زدتها من طبعة القحطاني.

فأتاهم النبي ﷺ يدعوهم إلى كلمة التوحيد، وهي (لا إله إلا الله)، والمراد من هذه الكلمة معناها لا مجرد لفظها، والكفار الجهال يعلمون أن مراد النبي ﷺ بهذه الكلمة هو إفراد الله تعالى بالتعلق به، والكفر بما يُعبد من دونه، والبراءة منه؛ فإنه لما قال لهم: «قولوا: لا إله إلا الله»، قالوا: ﴿أَجْعَلِ الْأَلَهَةَ إِلَهًا وَحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥].

فإذا عرفت أن جهال الكفار يعرفون ذلك: فالعجب ممن يدعي الإسلام وهو لا يعرف من تفسير هذه الكلمة ما عرفه جهال الكفار، بل يظن أن ذلك هو التلفظ بحروفها من غير اعتقاد القلب لشيء من المعاني، والحادق منهم يظن أن معناها: لا يخلق، ولا يرزق، ولا يدبر إلا الله، فلا خير في رجل جهال الكفار أعلم منه بمعاني (لا إله إلا الله) (١).

وهذا نص رائع في غاية الجودة والأهمية، وقد وضح فيه الإمام المجدد لب القضية الأساسية بتلك العبارات السهلة المركزة توضيحاً لا مزيد عليه.

ولأهمية هذه القضية: فقد ركز الإمام المجدد عليها في كتبه ورسائله الشخصية تركيزاً ربما يخالُه البعض من التكرار الممل (٢)، ولكنه - ورب الكعبة - اهتمام بصميم هذا الدين وأساسه، وأوله

(١) «كشف الشبهات» للإمام محمد بن عبد الوهاب (ص ٤٩ - ٥٤)، و(ص ١٩ - ٤٤) من طبعة الشيخ ابن عثيمين، و(ص ١٩ - ٣٨) من طبعة الشيخ ابن قاسم. وهناك بعض الفروق القليلة في هذه الطبعات لم أشر إليها، وقد أخذت أكمل ما في هذه الطبعات.

(٢) انظر - مثلاً -: «الدرر السنية» (٢/ ٢٧ - ٣٠، ٣٣ - ٣٥، ٣٦ - ٣٩).

وآخره؛ فإنّ معرفة توحيد المرسلين وما يُضادّه من الشرك: لهو أهمُّ ما في هذا الدين على الإطلاق.

ولأهمية كلام الإمام المجدد في هذا الباب: أسوقُ هنا رسالةً واحدةً من رسائله الشخصية، وفيها بيانُ فُشُوِّ الشرك في بلاد الإسلام، وبيانُ حقيقة دين المرسلين.

٤ - قال رحمه الله تعالى - بعد أن بيّنَ أهمية إخلاص الدين كلّهُ لله بعبادته وحده، والنهي عن الشرك، وحقيقة الشرك، وأنّ أكثر الخلق قد لعب بهم الشيطانُ وزينَ لهم الشرك بالله، وأخرجه في قالبِ حُبِّ الصالحين، وتعظيمهم، وأنّ هناك قاعدتان لا بدّ من معرفتهما إذا أردنا معرفة شرك أهل زماننا، وهما:

١ - أنّ الكفار الذين قاتلهم الرسول ﷺ كانوا يعرفون الله تعالى، ويُفردونه بالربوبية، ويتعبدون بأنواع العبادات.

٢ - أنهم كانوا يدعون الصالحين، مثل الملائكة، والأنبياء، وغيرهم.

ثم قال رحمه الله تعالى:

«لكن المشركون في زماننا أضلُّ من الكفار الذين في زمن رسول الله ﷺ من وجهين:

أحدهما: أنّ الكفار إنما يدعون الأنبياء والملائكة في الرخاء، وأمّا في الشدائد: فيخلصون لله الدين، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا ﴿٧﴾﴾ [الإسراء: ٦٧].

والثاني: أنّ مشركي زماننا يدعون أناسًا لا يوازنون عيسى

والملائكة<sup>(١)</sup>.

إذا عرفتم هذا، فلا يخفى عليكم: ما ملأ الأرض من الشرك الأكبر: عبادة الأصنام، هذا يأتي إلى قبر نبي، وهذا إلى قبر صحابي... وهذا إلى قبر رجل صالح، وهذا يدعو في الضراء، وفي غيبته، وهذا ينذر له، وهذا يذبح للجن، وهذا يدخل عليه

(١) وقال - رحمه الله تعالى - في «كشف الشبهات» (ص ١٠٠ - ١٠٤): «فاعلم أنّ شرك الأولين أخفّ من شرك أهل زماننا بأمرين... [ثم ذكر الوجه الأول، ثم قال:] الأمر الثاني: أنّ الأولين يدعون مع الله أناسًا مقربين عند الله: إمّا أنبياء، وإمّا أولياء، وإمّا ملائكة، أو يدعون أشجارًا، أو أحجارًا مطعياً لله ليست عاصية، وأهل زماننا يدعون مع الله أناسًا من أفسق الناس، والذين يدعونهم هم الذين يحكون عنهم الفجور، من الزنا، والسرقة، وترك الصلاة، وغير ذلك، والذي يعتقد في الصالح أو الذي لا يعصي - مثل الخشب والحجر - أهون ممن يعتقد فيمن يشاهد فسقه وفساده، ويشهد به».

وكلا الأمرين اللذين أشار الشيخ إليهما أمران ملموسان إلى الساعة، انظر طرفًا من أحوال كثير أصحاب المشاهد المعروفة في كتاب «الانحرافات العقديّة والعلمية» (١/ ٣٠٠ - ٣٠٢)، «مجانبة أهل الثبور المصلين في المشاهد وعند القبور» (ص ٣٠٧ - ٣٢٦)، وقد عقد فصلًا بعنوان: «فصل في بيان أنّ كثيرًا من أولئك المقبورين المستغاث بهم: زنادقة، أو ضلال مبتدعة، بل منهم يهود ونصارى وباطنية وروافض، وأنّ كثيرًا من قبورهم مخلوق لا صحة له» (ص ٣٠٧ - ٣١٠)، ثم بيّن (ص ٣١١ - ٣٢٢) حال أحمد البدوي (ت ٦٧٥هـ) صاحب القبر المشهور بـ(طنطا) - مصر -، ثم بيّن (ص ٣٢٣ - ٣٢٦) حال إبراهيم بن أبي المجد الدسوقي المصري (ت ٦٧٦هـ)، وانظر - أيضًا - : «كشف ما ألقاه إبليس» (ص ٢٥٩) عن البدوي، و(ص ٢٦٠) عن ابن عربي.

من مضرة الدنيا والآخرة، وهذا يسأله خير الدنيا والآخرة.

فإن كنتم تعرفون: أنّ هذا الشرك من جنس عبادة الأصنام، الذي يُخرج الرجل من الإسلام، وقد ملأ البر، والبحر، وشاع، وذاع، حتى إنّ كثيراً ممن يفعلُه: يقوم الليل، ويصوم النهار، وينتسب إلى الصلاح والعبادة: فما بالكم لم تُفشوه في الناس، وتبينوا لهم أنّ هذا كفر بالله، مُخرج من الإسلام؟!.

أرأيتم: لو أنّ بعض الناس، أو أهل بلدة: تزوجوا أخواتهم أو عمّاتهن جهلاً منهم؛ أفيجلّ لمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتركهن؟ لا يعلمهن أنّ الله حرّم الأخوات والعمّات؟

فإن كنتم تعتقدون: أنّ نكاحهن أعظم مما يفعلُه الناس اليوم عند قبور الأولياء والصحابة، وفي غيبتهن عنها، فاعلموا: أنكم لم تعرفوا دين الإسلام، ولا شهادة أن لا إله إلا الله...

وإن عرفتم ذلك: فكيف يجلّ لكم كتمان ذلك والإعراض عنه؟ وقد ﴿أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧]؟!.

فإن كان الاستدلال بالقرآن عندكم هزواً، وجهلاً، كما هي عادتكم<sup>(١)</sup>،

ولا تقبلونه، فانظروا في (الإقناع)<sup>(٢)</sup>، في باب حكم المرتد، وما

(١) يُشير الإمام المجدد إلى داءٍ قد استشرى في الأمة بعد فشو التقليد للمذاهب فيهم، حيث استبدلت كتب المذاهب بكتاب الله تعالى وأقوال رسوله ﷺ، وصار الاعتماد عليها أكثر من الاعتماد على النصوص، وفشى في الأمة التمحل في ردّ نصوص الكتاب والسنة إذا خالفت =

ذَكَرَ فِيهِ مِنَ الْأُمُورِ الْهَائِلَةِ الَّتِي ذَكَرَ أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا فَعَلَهَا : فَقَدْ ارْتَدَّ ، وَحَلَّ دُمُهُ ، مِثْلَ : الْإِعْتِقَادِ فِي الْأَنْبِيَاءِ ، وَالصَّالِحِينَ ، وَجَعَلَهُمْ وَسَائِطَ بَيْنِهِ وَبَيْنَ اللَّهِ ، وَمِثْلَ الطَّيْرَانِ فِي الْهَوَاءِ ، وَالْمَشْيِ فِي الْمَاءِ .

فَإِذَا كَانَ مِنْ فَعَلَ هَذِهِ الْأُمُورَ مِنْكُمْ . . . تَعْتَقِدُونَ صِلَاحَهُ وَوِلَايَتَهُ ، وَقَدْ صَرَّحَ فِي (الْإِقْنَاعِ) بِكُفْرِهِ ، فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ لَمْ تَعْرِفُوا مَعْنَى شَهَادَةِ (أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) .

فَإِنَّ بَانَ فِي كَلَامِي هَذَا شَيْءٌ مِنَ الْغَلْوِ ، مِنْ أَنَّ هَذِهِ الْأَفَاعِيلَ لَوْ كَانَتْ حَرَامًا : فَلَا تُخْرِجُ مِنَ الْإِسْلَامِ ، وَأَنَّ فَعَلَ أَهْلَ زَمَانِنَا فِي الشَّدَائِدِ ، فِي الْبَرِّ ، وَالْبَحْرِ ، وَعَدَّ قُبُورِ الْأَنْبِيَاءِ ، وَالصَّالِحِينَ : لَيْسَ مِنْ هَذِهِ ؛ بَيَّنَّا لَنَا الصَّوَابَ ، وَأَرْشَدُونَا إِلَيْهِ .

وَإِنْ تَبَيَّنَ لَكُمْ : أَنَّ هَذَا هُوَ الْحَقُّ الَّذِي لَا رَيْبَ فِيهِ ، وَأَنَّ

= المذهب الذي يعتنقه الشخص ، وصارَ كثيرٌ من الناس لا يكفيه أن يُقال له : قال الله ، وقال رسولُ الله ﷺ ، بل لا بدَّ من أن يسمَعَ قولَ هذا الإمامٍ أو ذاك ليقنَّعَ بأمرٍ ما .

وهذه ظاهرةٌ مؤسفةٌ ، وقد زعموا أنهم بذلك يحترمون الأئمة!

وقد صارَ التقليدُ في كثيرٍ من المجتمعات الإسلامية سيفاً مسلولاً على كل من يدعو إلى المنهج الصحيح في العقيدة والشريعة ، بحجة الخروج عن المذاهب المتبوعة ، والخطأ هنا مركبٌ من أمرين : الأول : الظنُّ بأن الكتب التي ألفها المتأخرون من مقلدي المذاهب الأربعة في الفقه تمثل مذهبَ وأقوالَ الأئمة ، والأمر الثاني : أن احترامَ الأئمة لا يتأتى إلا بالتقيّدِ بمذهبٍ معيّنٍ والتعصب له ، وكلا الأمرين خطأ ، والأئمة - رحمهم الله تعالى - يُستعانُ بهم في فهم نصوص القرآن والسنة ، ولا يُجعلُ أحدٌ منهم حكماً على النصوص ، ولا أقواله عياراً عليها .

(١) من كتب الحنابلة المعروفة .

الواجب إشاعته في الناس، وتعليمه النساء، والرجال: فرحّم الله من أدّى الواجب عليه، وتاب إلى الله، وأقرّ على نفسه؛ فإنّ التائب عن الذنب كمن لا ذنب له، وعسى الله أن يهدينا وإياكم وإخواننا لِمَا يَحِبُّ ويرضى، والسلام»<sup>(١)</sup>.

وإنني أعتبرُ هذه الرسالة خلاصة رسالتي هذه، وأدعو كلَّ من تبلغُ إليه هذه الرسالة إلى التدبُّر فيها؛ فإنّ فيها تشخيصًا جيدًا لِمَا أصاب الأمة في هذا الجانب الخطير.

وأين هذا النصُّ الجميلُ - وكذلك النصُّ الذي قبله، وكذلك نصُّ شيخ الإسلام قبل ذلك النص - من ترهات المتكلمين التي أخذوها عن وثنيي الأمم الضالة الكافرة، الموغلة في إشراكها، وملؤوا بها كتبهم الطويلة، من الكلام في الأعراض والجوهر، والمثّلين والخلافين، والأين والتمتّى، والأيس والليس، وغيرها مما لا فائدة فيه، ولا يجني الطالبُ منها إلّا الضياع والحيرة.



(١) «الدرر السننية في الأجوبة النجدية» (٢/٤٠ - ٤٣).

## المطلب الثاني

أسباب إهمال التفتازاني لهذا التوحيد العظيم،  
وآثار هذا الإهمال

وفيه مقامان:

المقام الأول: أسباب إهمال التفتازاني لتوحيد الألوهية.

المقام الثاني: آثار إهمال التفتازاني لتوحيد الألوهية.

\*\*\* \* \*\*

### المقام الأول

#### أسباب إهمال التفتازاني لتوحيد الألوهية<sup>(١)</sup>

الناظر في الانحرافات الواقعة في كثير من الحقائق والمفاهيم العقديّة والأصولية - بشكلٍ عام - : يلحظُ عاملَ التأثير والتأثير في ذلك، ويرى أنّ الانحرافَ في بعض الأصول قد أدّى إلى طرده في أصولٍ أخرى؛ لِمَا بين تلك الأصول من ترابطٍ وصلة.

ومن أبرز الأمثلة لذلك: ما حصلَ من الانحرافِ في مفهومِ

(١) للوقوفِ على تفصيلٍ رائعٍ في موضوعِ إهمال المتكلمين عمومًا لتوحيد الألوهية، انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السُنّة والمتكلمين» للسلمي (ص ٤٤٩ - ٤٧٧)، وقد استفدت منه في الموضوع.



التوحيد، حيث إنّ لذلك جذورًا تمتدُّ إلى انحرافاتٍ أخرى حصلت في أصولٍ عقديّةٍ أخرى، وأدّت إلى حصول الانحراف في التوحيد، كما أنّ بعض المفاهيم الخاطئة في بعض أنواع التوحيد: ساهمت في طمس الحقّ الواجب وإخفائه في أنواع التوحيد الأخرى.

ذلك: أنّ أبرز أسباب إهمال التفتازانيّ لتوحيد الألوهية يرجع إلى أسباب ثلاثة رئيسة، وهي:

### السبب الأول: إرجاؤه في الإيمان:

حيث إنّ التفتازانيّ ممن يرى أنّ الإيمان هو التصديق القلبيّ فقط، وهذا هو مذهب الجماهير من الأشاعرة والماتريديّة، وسيأتي تصريحُ التفتازانيّ بأنّ هذا هو مذهب جمهور المحققين، أمّا الإقرارُ «فهو شرطٌ لإجراء الأحكام في الدنيا، فمن صدّق بقلبه، ولم يُقرَّ بلسانه: فهو مؤمنٌ عند الله، وإن لم يكن مؤمنًا في أحكام الدنيا»<sup>(١)</sup>.

ومن أخطر آثار دعوى أنّ الإيمان هو التصديق فقط: هو إخراج العمل من الإيمان، وذلك لأنّ توحيد الألوهية يعودُ إلى الإيمان، وهناك ارتباطٌ وثيقٌ بين مفهوم التوحيد ومفهوم الإيمان. ذلك لأنّ الإيمان له جانبان<sup>(٢)</sup>:

**الأول:** الجانب العلميّ فيه، وهو التصديق القلبيّ، ومعناه: نسبة الصدق إلى المُخبرِ والخبر، وهذا هو قولُ القلب.

**والثاني:** الجانب العمليّ فيه، وهو عملُ القلب والجوارح،

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٩٠ - ٩١).

(٢) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلمين» (ص ٤٥٦ - ٤٥٧).

ويشمل ذلك: قول اللسان، وعمل القلب، وعمل الجوارح.

كما أنه قد سبق أن بينت أن التوحيد له جانبان:

**الأول:** الجانب العلمي، وهو توحيد الربوبية، والأسماء والصفات، ويُسمى كذلك: التوحيد العلمي.

**الجانب الثاني:** الجانب العملي، وهو توحيد الألوهية، ويُسمى كذلك: التوحيد العملي.

فإذا قارنا بعد ذلك بين التوحيد والإيمان: فإننا نجد:

أن تصديق القلب (وهو الجانب العلمي من الإيمان) يشمل تصديقه فيما أخبر به من انفراده بالربوبية وبالأسماء والصفات وبالألوهية (وهو الجانب العلمي من التوحيد).

كما نجد أن عمل القلب والجوارح (وهو الجانب العملي من الإيمان) يشمل توحيد الألوهية (وهو الجانب العملي من التوحيد)؛ لأن توحيد الألوهية يقتضي التأله لله تعالى، والتعبّد له، وهذا شاملٌ لعمل القلب والجوارح؛ فإن عمل القلب والجوارح إذا كان لله تعالى خالصاً فهو توحيد الألوهية، وإذا كان لغير الله تعالى: فلا يصح أن يُسمى إيماناً أو إسلاماً.

ونلاحظ مما سبق: أن توحيد الألوهية أصل الإيمان، إذ هو عمل القلب والجوارح، والنصوص شاهدة على وجود الارتباط الوثيق بين مفهوم التوحيد والإيمان، وليس غرضي هنا التفصيل في هذا الموضوع، ولذلك أكتفي بالإشارة فقط<sup>(١)</sup>.

(١) انظر بعض النصوص في ذلك في: «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» للسلمي (ص ٤٥٧ - ٤٦٠).

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي موضحاً لهذا الموضوع:  
«وهذا النوعُ (يعني: النوع الثاني من أنواع التوحيد) يُسمى  
توحيد الإلهية وتوحيد العبادة، وهو إفراؤُ الله بالعبادة الظاهرة  
والباطنة.

وحقيقةُ هذا التوحيد: هو الإيمانُ بالله، وملائكته، وكتبه،  
ورسُله، واليوم الآخر، والقَدَرِ خيرِه وشرِّه، والتقَرُّبُ إلى الله بمعرفة  
ذلك وفهمه واعتقاده، فإنه أصلُ التوحيد وأساسه، ثم القيامُ التامُ  
بعبودية القلب، وهي قوةُ الإنابةِ إلى الله بمحبّته، وخوفه، ورجائه،  
وسائرِ أعمالِ القلوب، ثم القيامُ بالصلاةِ فرضِها ونفلِها، والزكاةِ،  
والصدقةِ، والصيام، والحج، والعمرة، والجهادِ في سبيله بالقولِ  
والفعل، وأداءِ حقوقِ الله وحقوقِ عباده الواجبةِ والمستحبةِ، وتركُ  
ما يكرهه الله ورسوله من المحرّماتِ والمكروهات، وإخلاصُ ذلك  
كلّه لله تعالى.

فكلُّ ذلك داخلٌ في عبادةِ الله وتوحيده»<sup>(١)</sup>.

وبعد أن تقرّر أنّ بين المفهومين ارتباطاً كبيراً، وأن كليهما يدُ  
على القولِ والعمل: فلا بدّ أن يكون للانحرافِ في أحدهما أثراً  
على الآخر.

وهذا ما وقع بالفعلِ في هذا الموضوع؛ فإنّ أهلَ الكلامِ لَمَّا  
انحرفوا في مفهوم الإيمان: أثّر ذلك عليهم في فهمهم للتوحيد.  
فإذا عرفنا موقفَ التفتازانيّ - بل موقفَ جمهورِ الأشاعرةِ

(١) «توضيحُ الكافية الشافية» (ص ٣٩٢).

والماتريديّة - من الإيمان، وهو أنه عبارة عن التصديقِ القلبيِّ فقط: فسيُضحُّ لنا موقفهم من توحيد الألوهية، وهو أنهم يرون أنه لا يدخلُ في الإيمان، ولا يترتبُ على تركه كفر.

وهذا من أعظم الأسباب التي دعتهم إلى إهمالِه؛ حيث يرون أنّ مكانَ شرح حقيقة هذا التوحيد في كتب الرقاق والآداب والفضائل، أمّا كتبُ العقائد: فلا مجالَ لبحث هذا النوع من التوحيد فيها، لأنه لا يدخلُ في الإيمان.

وأما قولهم بوجود الفرائض، وترتبِ العقابِ على تركها: فذلك لأنهم يرون أنّ عملَ القلبِ والجوارح شرطُ كمالٍ لا يدخلُ في ماهية الإيمان، وإن كان من دين الإسلامِ عموماً.

والصحيحُ: أنّ عملَ القلبِ والجوارح - الذي هو توحيدُ الألوهية - ركنٌ أساسيٌّ في الإيمان، حيث يزولُ الإيمانُ بزواله.

وسياتي لهذا الموضوع مزيدُ تفصيلٍ في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

والمهمُّ هنا: الإشارةُ إلى حقيقةٍ مهمّةٍ لا يتنبّه لها الكثيرون، وهي أنّ قولَ المتكلمين في الإيمان، وأخذهم بالإرجاء: له أثرٌ بالغٌ في إهمالهم لهذا التوحيد، الذي هو قطبُ رحى الدين، وأوّلُه وآخرُه، وأوّلٌ وآخرُ دعوة الأنبياء والمرسلين.

### السببُ الثاني: تفسيره لـ«الإله» بواجب الوجود:

قد أسلفنا بيانَ مراده بواجب الوجود، وأنّ معناه يؤوّلُ إلى الربوبية، فيكون قد فسّرَ الألوهيةَ بالربوبية، على تفصيلٍ في ذلك قد تقدّم بيانه.

وسواء فسّرنا (وجوب الوجود) بالربوبية، أو قلنا بالفرق بينهما: إلّا أنّ جزمه بأنّ الألوهية هي بعينها وجوب الوجود، الذي يلتقي في إثباته مع ملاحظة المتفلسفة؛ كابن سينا وغيره: فيه مصادرة لتوحيد الألوهية بأكمّله من حيث الحقيقة، وإن بقي اسمه الظاهر، ومن ثمّ فإنّ من ترك توحيد الألوهية - بالمعنى السنّي - لا يُعدّ تاركاً لشيء من التوحيد عند التفتازانيّ وغيره من أهل الكلام.

وقد سبق التفصيلُ في تفسيره للإله بواجب الوجود أو الرب، فلا داعي للتكرار.

### السبب الثالث: أخذهم بالفلسفة الإشراقية:

وهذا السبب له أهمية كبيرة، ففي جانب العبادة والعمل يُعلّبون الجانبَ القلبي وما يُقدّف فيه، وفي جانب العلم يأخذون بالعقل. وكان لهذا السبب دوره الخطير في انتشار الشرك والوثنية بين المتكلمين، ومعلوم أن متقدميهم وقعوا في السببين الأولين، ومع ذلك لم يُعرف عنهم هذا الشرك والوثنية التي سيأتي بيانها في المقام الثاني.

وهذا الجانب بحاجة إلى دراسة مستفيضة من المختصين.

### المقام الثاني

#### أثار إهمال التفتازانيّ لتوحيد الألوهية

كلّ ما تقدّم في خطأ التفتازانيّ - وغيره من المتكلمين السابقين واللاحقين - في تفسير الألوهية، وإهماله لتوحيد العبادة، وخطئه في معرفة حقيقة التوحيد الذي جاءت به الرسل، وما يُضادّه من الشرك:

كانت له آثارٌ فظيعة، ونتائجٌ خطيرةٌ مدمرةٌ في حياة المسلمين، لا يمكن أن تُبرَّرَ بأي وسيلة، ففي الوقت الذي يجزمُ أهلُ السُّنة والجماعة أنَّ صرفَ شيءٍ من العبادة لغير الله تعالى بأي حجة: شرك؛ كالدعاء، والاستعاذة، والذبح، والنذر، والطواف بغير بيت الله تعالى، والاستغاثة بغير الله تعالى فيما لا يقدرُ عليه إلا الله - يرى أهلُ الكلام أنَّ شيئاً من ذلك لا يُعتبرُ شركاً<sup>(١)</sup>.

بل ذكرَ شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - أنَّ «من أتباع هؤلاء من يسجدُ للشمسِ والقمرِ والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصومُ لها، وينسكُ لها، ويتقربُ إليها، ثم يقول: إنَّ هذا ليس شركاً، وإنما الشركُ إذا اعتقدتُ أنها هي المدبِّرةُ لي، فإذا جعلتها سبباً وواسطةً لم أكن مشركاً»<sup>(٢)</sup>.

وقد يستغربُ البعضُ، ويظنُّ أنَّ شيخَ الإسلام قد تعدَّى الحقيقةَ في كلامه السابق، ولكن الوقوفَ على حالِ أهلِ الكلام من واقع كتبهم، وواقع الموجودين منهم: يؤكِّدُ هذه الحقيقةَ المرة. ولا شكَّ أنَّ هذه الحقيقةَ مما يندى لها الجبين، ويعبسُ لها وجهُ الإسلام، ويتطلبُ من الدعاةِ إلى الله أقصى درجاتِ الجهد والاجتهادِ لإنقاذِ الأمةِ من الشركِ المنتشرِ بين صفوفِ كثيرٍ منهم، ولتعريفهم العقيدةَ الصحيحةَ التي هي مناطُ النجاةِ والسعادةِ في الدنيا والآخرة.

(١) انظر في هذا الموضوع: «حقيقة التوحيد بين أهل السُّنة والمتكلمين» (ص ٧).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٢٧).

ومن أهمّ هذه الآثار:

## ١ - إنكار دخول توحيد الألوهية في حقيقة التوحيد:

سبق قولُ التفتازانيّ عن حقيقة التوحيد: «حقيقة التوحيد: اعتقادُ عدم الشريك في الألوهية وخواصّها، ولا نزاعَ لأهل الإسلام: في أنّ تدبيرَ العالم، وخلقَ الأجسام، واستحقاقَ العبادة، وقَدَمَ ما يقومُ بنفسِه: كلّها من الخواص.

ونعني بالقدَم: بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، وأمّا بمعنى عدم المسبوقية بالغير: فهو نفسُ الألوهية ووجوبُ الوجود»<sup>(١)</sup>.

كما سبقت نصوصٌ أخرى له توضّح موقفه من توحيد الألوهية، وخلصتها: أنه أخرجَ توحيدَ الألوهية من الإيمان، وأنّ الألوهية هي وجوبُ الوجود، والذي يؤوّل تفسيره إلى الربوبية.

ومن هنا نعرف: أنّ توحيدَ الألوهية - بالمعنى السنيّ - لا يدخلُ عنده في حقيقة التوحيد.

وقد صرّح المتأخرون من المتكلمين بذلك بوضوح تام، وقرروا بأنّ تقسيم التوحيد إلى نوعين: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية: باطل؛ لأنّ توحيدَ الربوبية هو توحيدُ الألوهية<sup>(٢)</sup>.

(١) «شرح المقاصد» (٤/٣٩).

(٢) للوقوف على أقوالهم والردود عليها، انظر: «صيانة الإنسان عن وسوسة دحلان» (ص ٤٣٦ - ٤٥٦)، «العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية» (١/٦٦ - ٦٧)، «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» (١/١٧٥ - ٣٥١)، «القول السديد في الرد على من أنكّر تقسيم التوحيد»، «حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلمين» (ص ٤٧٩ - ٤٨٧)، «حقيقة =

ولهم شبه كثيرة في ذلك، تدور معظمها على اعتقاد أن (الإله) بمعنى (الرب)، وقد سبق التفصيل في بيان مغايرة المفهومين لغةً واصطلاحًا، فلا داعي للإطالة بذكرها.

وقد نتج من هذا الموقف: تجريد مسمى (التوحيد) من أهم معانيه، وهو توحيد الألوهية، وإدخال مفاهيم غريبة فيه، مما لا يُعرف في شيء من النصوص وفي أقوال السلف، وبذلك نعرف جهل أئمة المتكلمين بمفهوم التوحيد الذي هو أول واجب على المكلف.

وبسبب جهل أئمة المتكلمين لتوحيد المرسلين، وما يُضادّه من الشرك، بل وتحريفهم لمفهوم التوحيد الحق، بإدخال ما ليس منه فيه، وإخراج ما هو من صميمه منه، وأخذهم بالفلسفة الإشراقية، واحتكارهم - مع ذلك - الكتابة في العقيدة: فشّت في الأمة مظاهر الشرك الأصغر والأكبر، وصار الدعاة إلى حقيقة التوحيد الذي أنزلت الكتب الإلهية، وأرسلت الرسل، وخلق الجن والإنس لأجله: يتهمون بأنواع من التهم الشنيعة؛ لصدّ الناس عن دين الله تعالى.

ومما يؤكد هذا الجهل - إضافة إلى سبق:

١ - ترغيبه لزيارة قبر النبي ﷺ لاستنزال البركات، حيث يقول في ذلك - ردًا على النصارى، الذين ذهبوا إلى أن عيسى عليه السلام أفضل

= التوحيد والفروق بين الربوبية والألوهية» (ص ١٣١ - ١٣٨)، «عقيدة التوحيد في القرآن الكريم» (ص ١٠٩ - ١١٠)، «حماية الرسول ﷺ حمى التوحيد» (ص ٢٠٧ - ٢١٠).



الأنبياء، واستدلوا لذلك بأموّر كثيرة، منها: أنه لم يمت، وأنه رُفِعَ إلى السماء - يقولُ التفتازانيُّ ردًّا عليهم:

«بل الأفضلُ من كان في غاية التوحيد والمعارف... وروضته ظاهرة تأتيها الزوّار، وتُستنزَلُ بها البركات»<sup>(١)</sup>.

ويقولُ في الشرح: «ثم الكونُ ميتًا في الأرض أنفعُ للأممِ من الكون حيا في السماء، حيث صارت الروضةُ المقدّسةُ مهبطًا للبركات، ومصعدًا للدعوات، وموطنًا للاجتماع على الطاعات، إلى غير ذلك من أنواع الخيرات»<sup>(٢)</sup>.

٢ - بل يصل به الأمرُ إلى أن يرغبَ في زيارة القبور عمومًا، ويؤكد أنّ بإمكان الموتى نفعُ المستغيثين بهم، ويقدمُ لذلك تبريرًا فلسفيًا، حيث إنه يستعرضُ الخلافَ بين المتكلمين والفلاسفة في تحديد مُدركِ الجزئيِّ، هل هو النفسُ أم الحواسُ الموجودةُ في البدن، ويذكر أنه<sup>(٣)</sup> «لا نزاعَ في أنّ مُدركَ الكلياتِ من الإنسان هو النفس، وأمّا مُدركِ الجزئياتِ على وجه كونها جزئيات: فعندنا النفس، وعند الفلاسفة الحواس»<sup>(٤)</sup>.

(١) «مقاصد الطالبين» (٥/٤٥ - ٤٦).

(٢) «شرح المقاصد» (٥/٤٨).

(٣) «شرح المقاصد» (٣/٣٣٤).

(٤) أشارَ شيخُ الإسلام إلى خطأ ابن سينا وأمثاله، الذين يقولون عن النفس: إنها لا تعرف شيئًا من الأمور الجزئية، وإنما تعرفُ الأمورَ الكلية، قال شيخُ الإسلام: «فإنّ هذا مكابرةٌ ظاهرة؛ فإنها تعرفُ بدنَها، وتعرفُ كلّ ما تراه بالبدن، وتشمُّه، وتذوّقه، وتقصده، وتأمُر به، وتحبُّه، وتكرهه، إلى غير ذلك مما تتصرفُ فيه بعلمها وعملها، فكيف يُقال: إنها لا تعرفُ =

وبعد أن ذكر أدلة الفريقين، فرّع على الخلاف المذكور مسألةً أخرى قائلاً:

«تنبيه: فعندهم لا يبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات، وعندنا يبقى، بل الظاهر من قانون الإسلام: الإدراكات المتجددة أيضاً، ولهذا يُتَفَعُّ بزيارة القبور، والاستعانة من نفوس الأحياء»<sup>(١)</sup>.  
ويقول في الشرح: «لَمَّا كان إدراك الجزئيات مشروطاً عند الفلاسفة<sup>(٢)</sup> بحصول الصورة في الآلات: فعند مفارقة النفس،

= الأَمَورَ المعيّنة، وإنما تعرفُ أمورًا كليةً؟!». «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/٣٤٨)، وانظر: «موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها» (ص ٥٢٧).

(١) «مقاصد الطالبين» (٣/٣٣٨).

(٢) هناك مسألَتان يجب التمييزُ بينهما، وهما:

١ - الاختلافُ حول مُدركِ الجزئيات، هل هو النفس، أو الحواس، وقد تقدمت الإشارة إليها.

٢ - الاختلاف حول ابتداء النفس وخلودها: وخلصت المذاهب في هذه المسألة:

اختلفت الفلاسفة في ابتداء النفس وبقائها على قولين مشهورين: الأول: قولُ أفلاطون، وهو يرى أنّ النفسَ (الروح) أزلية، خالدة، وُجِدَتْ قبلَ البدن، وتبقى خالدةً بعد فنائه، وكانت - قبل أن تحلَّ في البدن - تتمتع بوجودِ روحاني خالص، مجردٍ عن المادة، وذلك في عالم علوي، قدسي، وكانت تعي، وتفقه، ثم إنها هبطت - لعلِّ ما - إلى عالمِ المادة والحس المتغير، المتمثل في البدن المادي الغليظ، عقاباً لِمَا اقترفت من آثام في عالمها العلوي، فهي حبيسةٌ في هذا الجسم الذي هو لها كالقفص أو السجن المظلم، وأنه لا سبيلَ لها إلى الخلاص إلا بالمعرفة الحقة.

= المذهب الثاني: مذهب أرسطو، الذي ذهب إلى عكس ما ذهب إليه شيخه أفلاطون، فزعم أنّ النفوس حدثت مع حدوث الأبدان، وتنفى بفنائها. فالنفس - في المذهب المشهور عنه -: آلة البدن، لا تحيي بدونه، ولا تنفصل عنه، على أنه لم يكن واضحًا في هذه القضية مثل وضوح شيخه فيها.

وأما الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام: فليس لهم موقف موحد في هذه القضية، ويمكن إجمالها فيما يلي:

١ - أما الكندي: فيظهر من تعريفه للنفس أنه يختار مذهب أفلاطون.

٢ - أما الفارابي: فقد اضطرب في القضية، فمرة يرى رأي أفلاطون، وأخرى رأي أرسطو، على أنه لم يعمم الفناء - على القول به - على جميع النفوس، بل إنَّ الفناء يصيب عنده النفوس غير الكاملة، التي أعرضت عن المعرفة، وشغلت بالأمر الحسية، ممن يصفهم بالهالكين، الصائرين إلى العدم.

٣ - أما ابن سينا: فهو أكثر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بحثًا في هذه القضية، وقد ألفت في النفس عدة رسائل، إضافة إلى بحثها في كتبه المطولة العامة، ولم يسلم موقفه من الاضطراب والتناقض، وخالصة رأيه فيها: أنه وقف موقفًا متوسطًا بين أفلاطون وتلميذه أرسطو، حيث وافق أرسطو في مبدأ النفس بالقول بأنها مخلوقة حادثة، لا توجد إلا عند وجود البدن، أما في خلود النفس أو عدمها: فقد وافق فيها مذهب أفلاطون، وقد دلل على خلود النفس بعدة أدلة، إلا أنه قد تناقض فيها نتيجة محاولته التوفيق بين رأيين متناقضين، إلا أن النزعة الأفلاطونية هي الغالبة عليه في هذه المسألة على نزعة الأرسطية.

انظر التفصيل في: «موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها» (ص ٥٢٥ - ٥٢٦)، «في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق» للدكتور إبراهيم مدكور (١/١٧٧ - ١٩٠)، «تاريخ الفلسفة =

وبطلان الآلات: لا تبقى مُدرَكَةً للجزئيات؛ ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط.

وعندنا: لَمَّا لم تكن الآلات شرطًا في إدراك الجزئيات... بل الظاهر من قواعد الإسلام: أنه يكون للنفس بعد المفارقة إدراكات متجددة جزئية، وإطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء، سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا.

ولهذا يُنتَفَعُ بزيارة القبور، والاستعانة بنفوس الأخيار من الأموات في استئزال الخيرات، واستدفاع الملمات؛ فإنَّ للنفس بعد المفارقة تعلقًا ما بالبدن وبالتربة التي دُفِنَتْ فيها، فإذا زارَ الحيُّ تلك التربة، وتوجَّهَتْ نفسُه لتلقاء نفس الميت: حصلَ بين النفسين ملاقاةً وإفاضاتٌ<sup>(١)</sup>.

وكم يحزُّ في النفس وأنا أمام هذا النص الذي فيه دعوة إلى الشرك الصريح، من عالم معروفٍ مثل التفتازاني، حيث يبلغ به البعد عن توحيد الأنبياء والمرسلين، والخوض في سفساف الأمور: إلى أن يُقدِّم هذه الدعوة الخطيرة مغلفةً بتلك الخرافة الفلسفية<sup>(٢)</sup>.

= العربية» (ص ٢٣٩ - ٢٥٠).

ويظهر أنَّ المذهب المعتمد عند المشائين عمومًا: أنَّ النفس تبقى إذا فارقت البدن، لكنهم يصفون النفس في هذه الحالة بصفات باطلة، حيث يدعون أنها إذا فارقت البدن صارت عقلاً، والعقل عندهم هو الجوهر القائم بنفسه، المجرد عن المادة وعلائقها، انظر: «مجموع الفتاوى» (٩/ ٢٧٢ - ٢٧٣)، «موقف شيخ الإسلام من آراء الفلاسفة» (ص ٥٣٦).

(١) «شرح المقاصد» للتفتازاني (٣/ ٣٣٨).

(٢) سيأتي كلام شيخ الإسلام في بيان ذلك بعد نقل كلام الرازي.

وزعمُ التفترازانيّ حصول الانتفاع بتلك الزيارة على النحو الذي ذكر: منافٍ لأبسط قواعد الدين والتوحيد الذي يتشدد المتكلمون بدعوى تحقيقهم له، وتفريط من يسمونهم بالحشوية فيه؛ لأنّ من «دعا غير الله طالباً منه ما لا يقدرُ عليه إلاّ الله، من جلب خيراً، أو دفع ضرراً: فقد أشرك في عبادة الله، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْفَيْصَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ ﴿٥﴾ وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأحقاف: ٥ - ٦]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾ إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر: ١٣ - ١٤].

فأخبر - تبارك وتعالى -: أنّ دعاء غير الله شرك، فمن قال: يا رسول الله، أو: يا عبد الله بن عباس، أو: يا عبد القادر... زاعماً أنه يقضي حاجته إلى الله تعالى، أو أنه شفيعه عنده، أو وسيلته إليه: فهو الشرك الذي يهدرُ الدم، ويبيحُ المال، إلاّ أن يتوب من ذلك، وكذلك من ذبحَ لغير الله... أو رجا غير الله، أو التجأ إلى غير الله، أو استغاثَ بغير الله فيما لا يقدرُ عليه إلاّ الله: فهو أيضاً شرك<sup>(١)</sup>.

«فليس في سؤال الحيّ للميّت فائدة للحيّ ولا للميت، بل فيه شركٌ بالميت، وإيذاءٌ للميت؛ فإنّ دعاءه يؤذيه، وليس فيه فائدة للحي، بل فيه ظلمه لنفسه، وشركه بربه، وإيذاؤه للميت، ففيه أنواع

(١) «الدرر السننية في الأجوبة النجدية» (٣٦/٢ - ٣٧)، من كلام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في إحدى رسائله.

الظلم الثلاثة»<sup>(١)</sup>.

ومما يلاحظ في النص السابق: خطورة مناظرة هؤلاء المتكلمين، الذين يدعون أنهم حماة العقيدة، للفلاسفة وغيرهم، حيث يُناظرونهم بالجهل في العقليات والسمعيات، ويكون ذلك ضرراً على الكفار والمسلمين، وصدق شيخ الإسلام في قوله: «وهكذا أجاب أهل الكلام، الذين تكلموا في مناظرة الكفار وأهل الأهواء في المذهب والحجج بما ليس موافقاً للشرعية، وما يُنكره العقل الصريح، فصاروا كمن جاهد الكفار جهاداً عظيماً ظلمهم به، وخرج فيه عن الشريعة، وظلم فيه المؤمنين جميعاً، حتى كان مضرّة ذلك الجهاد على المسلمين وعلى أنفسهم وعلى عدوهم أكثر من منفعتها...»<sup>(٢)</sup>.

ومن الأحسن أن أشير: أن التفازانيّ ليس وحيداً فيما قاله من الكلام الخطير المذكور، بل صرح به الرازيّ قبله، وهو (إمام الأئمة) في علم الكلام، بل يُعتبر ما ذكره التفازانيّ هنا إجمالاً وتلخيصاً لكلام الرازيّ في هذا الباب، يقول الرازيّ:

«الفصل الثامن عشر: في بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى

والقبور:

سألني بعض أكابر الملوك عن هذه المسألة... فكتبت له فيه رسالة، وأنا أذكرُ ها هنا ملخص ذلك الكلام، فأقول: الكلام فيه مبنيٌّ على مقدمات:

(١) «قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق» لشيخ الإسلام (ص ٧٤).

(٢) «بيان تليس الجهمية» (١/١١٢).

المقدمة الأولى: إنّنا قد دللنا على أنّ النفوسَ البشريةَ باقيةٌ بعد مفارقة الأبدان<sup>(١)</sup>.

والمقدمة الثانية: إنّ تلك النفوس التي فارقت أبدانها أقوى من هذه النفوس المتعلقة بالأبدان من بعض الوجوه، وهذه النفوس أقوى من تلك من وجهٍ آخر.

• أمّا أنّ النفوسَ المفارقةَ أقوى من هذه النفوسِ من بعض الوجوه: فهو أنّ تلك النفوسَ لمّا فارقت أبدانها: فقد زال الغطاءُ.. وانكشفَ لها عالمُ الغيب<sup>(٢)</sup>، وأسرارُ منازلِ الآخرة، فصارت العلومُ التي كانت برهانيةً عند التعلّقِ بالأبدان: ضروريةً بعد مفارقة الأبدان، وكانت تلك النفوسُ الروحانيةُ حين كانت النفوسُ بدنيةً.. تحت غبار وبخار، فلمّا زالَ البدن: أشرقت تلك النفوس، وتجلّت، وتلاّأت، فحصلَ للنفوسِ المفارقةِ عن الأبدانِ بهذا الطريق: نوعٌ من الكمال.

(١) كل ما سيذكره الرازيُّ مبنيٌّ على هذه الدعوى، ولا نزاعَ معه في بقاء الروح بعد موت الإنسان، ولكن ما ذكره من تصرّف النفوس بعد موت البدن تخرصٌ باطل لا دليلَ عليه، وانظر التعليق بعد نهاية كلامه.

(٢) يقول ابن سينا في قصيدته (العينية) عن النفس - في وصف عودة النفس إلى العالم العلوي بعد هبوطها إلى البدن -:

حتى إذا قرّبَ المسيرُ إلى الحمى      ودنا الرحيلُ إلى الفضاء الأوسع

سجعت وقد كُثِفَ الغطاء فأبصرت      ما ليس يُدرِكُ بالعيون الهُجَع...

وتعودُ عالمةً بكل خفيّةٍ      في العالمين فخرقها لم يُرقع

انظر القصيدة في: «تاريخ الفلسفة العربية» (ص ٢٧٥)، وتأثر الرازي بالأفكار السينوية واضح.

• وأما أنّ النفوسَ المتعلقةَ بهذه الأبدان أقوى من تلك النفوسِ المفارقةِ من وجهٍ آخر: فلأنّ آلاتِ الكسبِ والطلبِ باقيةٌ لهذه النفوسِ، فهذه النفوسُ بواسطة الأفكار المتلاحقة، والأنظار المتعاقبة: تستفيدُ في كل يومٍ علمًا جديدًا، وبحثًا زائدًا، وهذه الحالةُ غيرُ حاصلةٍ للنفوسِ المفارقةِ.

**والمقدمة الثالثة<sup>(١)</sup>:** إنّ تعلقَ النفوسِ بأبدانها، تعلقٌ يشبهُ العشقَ الشديدَ والحبَّ التامَ، ولهذا السبب: فإنّ كلّ شيءٍ يُطلبُ تحصيله في الدنيا، فإنما يُطلبُ لِيَتَوَصَّلَ به إلى إيصالِ الخير والراحةِ إلى هذا البدنِ، وإذا ثبتَ هذا: فإذا ماتَ الإنسانُ، وفارقتِ النفسُ هذا البدنَ: فذلك الميلُ يبقى، وذلك العشقُ لا يزولُ إلّا بعد حينٍ، وتبقى تلك النفسُ عظيمةَ الميلِ إلى ذلك البدنِ، عظيمةَ الانجذابِ إليه، لا سيما على المذهبِ الذي نصرناه من أنّ النفوسَ الناطقةَ مُدرّكةٌ للجزئياتِ، وأنها تبقى موصوفةً بهذا الإدراكِ بعد موتِ البدنِ.

وإذا عرفتَ هذه المقدمات، فنقول: إنّ الإنسانَ إذا ذهبَ إلى قبرِ إنسانٍ، قويِّ النفسِ، كاملِ الجوهرِ، شديدِ التأثيرِ، ووقفَ هناك ساعةً، وتأثرتَ نفسه من تلك التربة: حصلَ لنفسِ هذا الزائرِ تعلقٌ بتلك التربة، وقد عرفت: أنّ لنفسِ ذلك الميتِ تعلقٌ بتلك التربةِ أيضًا، فحينئذٍ يحصلُ لنفسِ هذا الزائرِ الحيِّ، ولفنفسِ ذلك الإنسانِ الميتِ: ملاقةٌ بسببِ اجتماعِهما على تلك التربة، فصارت هاتانِ النفسانِ شبيهتانِ بمرآتينِ صقيلتينِ، وُضِعتا بحيثِ ينعكسُ الشعاعُ من كلِّ واحدةٍ منهما إلى الأخرى.

(١) في المصدر: «الثانية»، والتصويبُ مني.



فكلُّ ما حصلَ في نفسِ هذا الزائرِ الحيِّ من المعارفِ البرهانية، والعلومِ الكسبية، والأخلاقِ الفاضلة، من الخضوعِ لله تعالى، والرِّضا بقضاءِ الله تعالى: ينعكسُ منه نورٌ إلى روحِ ذلك الإنسانِ الميت<sup>(١)</sup>.

وكلُّ ما حصلَ في نفسِ ذلكِ الإنسانِ من العلومِ المشرقة، والآثارِ القويةِ الكاملة: فإنه ينعكسُ منها نورٌ إلى روحِ هذا الزائرِ الحي.

وبهذه الطريقِ تصيرُ تلكِ الزيارةُ سببًا لحصولِ المنفعةِ الكبرى، والبهجةِ العظمى، لروحِ الزائر، ولروحِ المزور.

فهذا هو السببُ الأصليُّ في شرعيةِ الزيارة، ولا يبعدُ أن يحصلَ فيها أسرارٌ أخرى أدق وأغمض مما ذكرناه<sup>(٢)</sup>.

هذا نصِ الرازي، سقته - بطوله - للاعتبار والاستبصار<sup>(٣)</sup>.

(١) وهذا يدلُّ على أن النفوسِ المفارقة للأبدان لا تزال تستفيد المعارفِ البرهانية والعلومِ الكسبية وغيرها من العلومِ بسببِ اتصالها بنفوسِ الزائرين عن طريقِ التربة، وهذا يبطل ما ادَّعاه الرازي فيما ذكره من كونِ النفوسِ المتعلقة بالأبدان أقوى من وجهه. مع أن كل ما ذكره في هذا الموضوع من باب الخرافات.

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (١٦٢/٧ - ١٦٣).

(٣) ومع ما في كلامِ الرازي - وكذلك التفتازاني - من فتحِ لبابِ الشركِ برَبِّ السماوات: ففيه أيضًا تخرُّصٌ بالباطل، وتفلسفٌ من جنسِ كلامِ من لا يؤمن بالله واليوم الآخر؛ فإنَّ الروحَ إذا فارقتِ البدن: فإنها يَسْتخرِجُها ملكُ الموت، ولا يتركُها في يده ملائكةُ الرحمة طرفة عين - إن كان مؤمنًا - بل يجعلونها في كفنٍ من الجنة، وحنوطٍ منها، ويصعدُ بها =

فإذا كان الرازي - وهو المراد بـ«الإمام» إذا أُطلق - قد تلبس بهذه الشريكيات: فوقوع من دونه، ممن هم أقل علمًا منه: مما لا يُستغرب منه، لا سيما إذا كان المنهج هو نفسه، وهذا من ثمرات

= إلى السماء، وتستقر روح المؤمن في الجنة - على أرجح الأقوال -، ويأتي جسده في القبر من هذا النعيم بكيفية لا يعلمها إلا الله تعالى. وأما الكافر: فإن روحه حال استخراج ملك الموت لها يستلمها منه ملائكة العذات، ولا يتركونها في يده، بل يكفنونها بحنوط من النار، وكفن من النار، ثم تستقر في جهنم، ويأتي جسده من العذاب في قبره - أو في أي مكان وجد فيه - بكيفية لا يعلمها سواه تعالى.

هذا ما ثبت في الأحاديث الصحيحة، منها حديث البراء بن عازب الطويل - رواه أحمد (٢٨٧/٤ - ٢٨٨) - وهو ظاهر كلام الله ﷻ، فإنه تعالى قال: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿٩٠﴾ فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿٩١﴾ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكْذِبِينَ الضَّالِّينَ ﴿٩٢﴾ فَزُلٌّ مِنْ جَمِيمٍ ﴿٩٣﴾﴾ [الواقعة: ٨٩ - ٩٣].

والرازي لم يفرق في كلامه بين المؤمن والكافر، بل جعل الأمر يعود إلى أنه بالتخلص من البدن ينكشف الغطاء، وتشرق وتتلاوأ، ويحصل لها نوع كمال بهذه المفارقة، وهذا من غريب القول، من قبيحه، وزاد بطلانًا وخرافة لما زعم أن قوي النفس من الناس، كامل الجوهر، شديد التأثير: يؤثر في زائره، وتتأثر نفس الميت بنفس زائره!! فمع ما في هذا الكلام من فتح لباب الشرك: إلا أنه جعلها دعوى عامة، يمكن أن تحصل من كل إنسان صالح أو طالح، مؤمن أو زنديق، ويستفيد منها من كان - أيضًا - كذلك، وهذا كله من باب التخرص بالباطل، والدعاوى التي ليس لها خطاب ولا زمام، والله المستعان.

وانظر: «سيف الله على من كذب على أولياء الله» للشيخ صنع الله الحلبي الحنفي (ص ٣٢ - ٣٤)، وفيه رد على من يزعم أن النفس تتصرف بعد الموت.

علم الكلام، الذي وُكِّلَ إليه وإلى أئمتِّه حراسةُ العقيدة، فليت شعري، ما هي تلك العقيدة التي حَرَسَهَا علماءُ الكلام إذا كانوا هم قد وقعوا في الشراكيات؟! .

وكما رأينا التفتازانيَّ مسبقاً بهذه الخرافة: نرى أنها قد راجت على أبرز أئمة المتكلمين بعده، ومن ذلك ما قاله تلميذه الجرجاني (ت ٨١٦هـ) في أوائل حاشيته على «شرح المطالع» عند بيان الشارح<sup>(١)</sup> وجه الصلاة على النبي ﷺ في أوائل الكتب ووجه الحاجة إليهم في الاستفاضة:

«فإن قيل: هذا التوسُّلُ إنما يُتصوَّرُ إذا كانوا متعلقين بالأبدان، وأمّا إذا تجرّدوا عنها فلا؛ إذ لا جهة مقتضية للمناسبة؟ قلنا: يكفيه أنهم كانوا متعلقين بها، متوجّهين إلى تكميل النفوس الناقصة بهمة عالية، فإن أثر ذلك باقٍ عليهم، ولذلك كانت زيارة مراقديهم معدة لفيضان أنوارٍ كثيرةٍ منهم على الزائرين، كما يُشاهدُه أصحابُ البصائر»<sup>(٢)</sup>.

وهؤلاء الثلاثة (الرازي، والتفتازاني، والجرجاني) هم من الشهرة بحيث يُستغنى عن ترجمتهم، وقد رأينا كيف سرّت هذه المقالة الخبيثة فيهم، واستندوا إليها لتسويغ الشرك الصراح.

وصدورٌ مثل هذه الخرافات البعيدة عن النقل والعقل عن

(١) المتن «مطالع الأنوار» لسراج الدين الأرموي (ت ٦٨٢هـ)، والشرح لقطب الدين محمد بن محمد الرازي - التحتاني - وعلى الشرح حاشية للجرجاني.

(٢) نقله الكوثريُّ في «مقالاته» (ص ٣٨٦).

هؤلاء - مع ما لهم من الشهرة -، بل واعتزازهم بها، واعتبارها أسراراً لم تكشف إلا لهم: يُذكرني بتحليل رائع لشيخ الإسلام، حيث يربط فيه هذه الظاهرة بالفلسفة، قال - رحمه الله تعالى -:

«إن الذين لبسوا الكلام بالفلسفة من أكابر المتكلمين: تجدهم يعدّون من الأسرار المصونة، والعلوم المخزونة: ما إذا تدبّره من له أدنى عقلٍ ودينٍ وجدّ فيه من الجهل والضلال ما لم يكن يظنُّ أنه يقع فيه هؤلاء، حتى يُكذّب بصدور ذلك عنهم، مثل تفسير حديث المعراج، الذي ألفه أبو عبد الله الرازي، الذي احتذى فيه حدوّ ابن سينا...»

وتجدُّ أبا حامد الغزالي - مع أنّ له من العلم بالفقه والتصوف والكلام والأصول وغير ذلك، مع الزهد والعبادة وحسن القصد، وتبحّره في العلوم الإسلامية أكثر من أولئك: يذكرُ في كتاب «الأربعين» ونحوه كتابه «المضنون به على غير أهله»، فإذا طلبت ذلك الكتابَ واعتقدت فيه أسرار الحقائق، وغاية المطلب: وجدته قولَ الصابئة المتفلسفة بعينه، قد غيّرت عباراتهم وترتيباتهم...»<sup>(١)</sup>.

ولمّا كان أئمة المتكلمين بهذه المثابة: كان من الطبيعي أن تكون أقوالهم من أقوى الأدلة التي يستدلُّ بها القبوريون لتبرير شركهم.

فهذا الكوثريُّ - إمام المتكلمين والقبوريين بلا نزاع في عصره - يقول في إحدى مقالاته المسمومة والتي عنوانها بـ«محقّ القول في مسألة التوسل»: «

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٤/٦٢ - ٦٣).

«أمّا بعد: فإنّا نرى طائفةً الحشوية<sup>(١)</sup> يُحاولون إكفَارَ الأمةِ جمعاءَ<sup>(٢)</sup> بين حينٍ وآخر، بسبب أنهم يزورون القبور، ويتوسّلون إلى الله بالأخيار، فكأنهم بذلك أصبحوا عبّادَ الأوثان، فحاشاهم من ذلك، فأحببتُ ذكرَ أئمةِ أصول الدين<sup>(٣)</sup> في مسألة التوسل؛ لأنهم هم أصحابُ الشأن في تبيين وجوه الفرقِ بين التوحيد والإشراك وعبادة الأوثان<sup>(٤)</sup>، مع سرِّد ما في الكتابِ والسنةِ من وجوه

(١) هذه بضاعة أهل البدع لمواجهة الحق وأهله، وهي - بلا شك - بضاعة العاجز.

(٢) يردد الكوثري هنا تهمةً أخرى لم يزل أهلُ البدع يتناقلونها قرناً بعد قرن، ويرمون بها كلَّ من يدعو إلى التوحيد الخالص، وتصفية الدين مما ألحق به أهلُ البدع من البدع والخرافات، ظناً منهم أن الردَّ عليهم وتسفيه عقولهم، والمساسَ ببدعتهم: يُعتَبَرُ إخراجاً لهم من حظيرة الإسلام، وأنه بذلك يستلزمُ تكفير الأمة جمعاء، وليس الأمرُ كذلك، فهناك فرقٌ كبير وبونٌ شاسعٌ بين الحكم على القول أو الفعل، وبين الحكم على القائل والفاعل، وأنَّ الحكمَ على المعين لا بدَّ فيه من تحقق شروطٍ وانتفاء الموانع.

وأهلُ السنةِ وسَطُ في هذا الباب بين المرجئة الذين لا يرون للذنوبِ أيَّ أثرٍ مع الإيمان، وبين الخوارج الذين يكفرون بالكبائر. ورمي الكوثري وغيره من أهل البدع لأهل السنة بهذه الفرية هي من قبيل «رمتني بدائها وانسلت»، حيث إنهم هم المتهوِّرون في ذلك، يوزعون ألقاب الكفر والشرك بأهوائهم.

(٣) أي: أصول الدين الكلامي والفلسفي.

(٤) لا شكَّ أنهم هم أصحابُ الشأن في تبيين وجوه الفرقِ بين التوحيد والإشراك الكلاميين أو الفيلسفيين، أمّا توحيد المرسلين وما يُضادُّه من الشرك: فما أبعدهم عن ذلك، كما تبين.

الدلالة على ذلك عند أهل العلم؛ ردًا للحقِّ إلى نصابه، ورَدْعًا للجهل وأصحابه...»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكّر أنّ من أسماهم بالحشوية «في إنكارهم التوسّل محجوجون بالكتاب، والسُنّة، والعمل المتوارث، والمعقول»<sup>(٢)</sup>.

أما الكتاب: فذكر قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥] وكلامُ المبتدعة في ذلك معروف، ثم ذكر أحاديثَ ضعيفةً معروفةً الضعف، ثم قال: «وعلى التوسّل بالأنبياء والصالحين أحياءً وأمواتًا جرت الأمة»<sup>(٣)</sup> طبقةً بعد طبقة»<sup>(٤)</sup>.

ثم قال: «وأما من جهة المعقول: فإنّ أمثال الإمام فخر الدين الرازي، والعلامة سعد الدين التفتازاني، والعلامة السيد الشريف الجرجاني، وغيرهم من كبار أئمة أصول الدين، الذين يُفزعُ إليهم في حلّ المشكلات في أصول الديانة»<sup>(٥)</sup>: قد صرّحوا بجواز التوسّل بالأنبياء والصالحين أحياءً وأمواتًا.

(١) «مقالات الكوثري» (ص ٣٧٨).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٧٨).

(٣) أي: القبورية فقط.

(٤) المصدر السابق (ص ٣٧٩ - ٣٨٠).

(٥) أي: الفلسفية، وإلا، فمعاذ الله أن يكونوا بهذه المثابة، ولو كان الأمر كذلك: لكانت الأمة قد أجمعت على الباطل، ولكن مما لا شكّ فيه: أنه يفزعُ إليهم أمثال الكوثري، ممن لا يروقه التوحيد الخالص، والاتباع السني، ولا عبرة بهم وبأمثالهم، ولو بلغوا في الكثرة أيّ مبلغ.

وأَيُّ صَفِيحٍ<sup>(١)</sup> يستطيعُ أن يرميهم بعبادة القبورِ والدعوة إلى الإِشْرَاقِ بالله، وإليهم تفرُّعُ الأُمَّةِ<sup>(٢)</sup> في معرفة الإيمانِ والكفر، والتوحيدِ والإِشْرَاقِ والدينِ الخالصِ؟!«<sup>(٣)</sup>.

ثم ذكرَ كلامَ الرازي المذكورَ بطوله، وأقوالاً أخرى له تؤكد ما مرَّ في كلامه المذكور<sup>(٤)</sup>، ثم قال: «وها أنت ذا رأيتَ ما يراه الإمامُ فخرُ الدين الرازيُّ في الزيارة من الأخذ والعطاء، والاستفاضة والإِفاضة على نسبة منزلي الزائر والمزور»<sup>(٥)</sup>.

ثم ذكرَ كلامَ التفتازاني المذكور، وقال بعد ذكرِ كلامه: «هذا هو تحقيقُ هذا الإمامِ الجليل في المسألة، أفهذا أيضاً ممن لا يُميِّزُ بين التوحيدِ والإِشْرَاقِ؟<sup>(٦)</sup> فتعساً لرأسٍ يتخيَّلُ ذلك»<sup>(٧)</sup>«<sup>(٨)</sup>.

ثم ذكرَ كلامَ الجرجاني المذكور، ثم قال: «فتطابق الكتابُ، والسُّنَّةُ، وعملُ الأُمَّةِ المتوارث، وكلامُ أئمةِ أصول الدين في المسألة كما رأيت، ومَن عاندَ بعد ذلك فهو زائغٌ عن سواءِ السبيل»<sup>(٩)</sup>.

(١) صَفْحَةُ الثوبِ صفاقةً: كَثُفَ نَسْجُهُ، وَصَفْحَةُ الْوَجْهِ فَهُوَ صَفِيحٌ: وَقُحٌّ.

«المعجم الوسيط» (ص ٥١٧)، هذا مبلغُ أدبِ الكوثري مع مخالفه!

(٢) أي: القبورية والكلامية، كما سبق.

(٣) «مقالات الكوثري» (ص ٣٨١ - ٣٨٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٨٢ - ٣٨٤).

(٥) السابق (ص ٣٨٤).

(٦) نعم، وبكل تأكيد!!

(٧) تعساً لرأسٍ امتلاً من الشرك، وروَّجه طول عمره.

(٨) السابق (ص ٣٨٥).

(٩) السابق (ص ٣٨٦).

كما أنّ القبوريّ المعروف بابن دحلان استدلّ بكلام الرازيّ على جواز الاستعانة بالموتى، وقد أشار العلامة محمود شكري الآلوسيّ (الحفيد) الحنفي (ت ١٣٤٢هـ) رحمه الله تعالى إلى ذلك قائلاً:

«إنّ ما كتبه ابنُ دحلان، وما نقله عن الرازي: كلامٌ ساقط كل السقوط، وليس عليه دليلٌ، لا من كتابٍ، ولا من سُنّة، ولا من كلام السلف الصالح، وكأنّ الذي قال بقول الرازي<sup>(١)</sup> من المتقدّمين والمتأخرين إنما أخذوه عن الإشراقيين من فلاسفة اليونان، ومن الأسفِ على مثل الرازي أن يتفوّهَ بمثل ما نُقلَ عنه ومنزلته في العلم ما تعلم، لكن الإمامَ الذهبيّ قد بيّنَ حقيقته ومبلغه من علوم الدين... وابنُ دحلان ليس مما يُلامُ على جهله وغباوته، ودعواه في العلم معلومة...»<sup>(٢)</sup>.

وما ذكره التفازانيّ والرازيّ والجرجانيّ من كيفية الانتفاع المذكورة خرافةٌ فلسفيّةٌ أخذوها من ملاحظة المتفلسفة، قال شيخ الإسلام ابنُ تيمية - وهو بصدد بيان أنواع الشرك:

«وأما شركُ القائلين بقَدَمِ العالمِ [أي: الفلاسفة]: فهو نوعٌ آخر: منهم من يعبدُ الكواكب، ويطلبُ منها... وقومٌ آخرون يقولون: إنه بنفسِ توجُّههم إلى ما يدعونه ويحبونه يحصلُ

(١) في المصدر - في كلتا الطبعتين -: «وكأنّ الذي قال يقول الرازي»، والتصويبُ مني.

(٢) «غاية الأمانى في الرد على النبهاني» للآلوسي (الحفيد) (١/٣٩٦)، و(١/٣٠٢) من الطبعة القديمة.



مقصودهم، وإن كان ذلك المدعو لا يعرف أنّ هذا دعاه، ولا توجه إليه.

وهذا قول المتفلسفة؛ كابن سينا، وصاحب الكتب المضمون بها، ونحوهم، ويقولون: إذا توجه الإنسان إلى ما يتوجه إليه من أرواح الموتى: فإنه يفيض عليه ما يفيض، من غير علم من ذلك الشفيح، وشبهوا ذلك بشعاع الشمس، فإنه يظهر في المرأة، ثم ينعكس على ما يقابلها من حائط، أو ماء، من غير شعور من المرأة<sup>(١)</sup>.

وقال - مبيناً شرك الفلاسفة وخطورة اتباعهم -: «وهل عبّدت الكواكبُ وبُنيت لها الهياكلُ وأصنامُها إلّا برأي هؤلاء المتفلسفة؟ بل وهل عبّدت الصالحون، وعكف على قبورهم، ومثّلت صورهم إلّا بأرائهم؟ حتى الذين كانوا متظاهرين بالإسلام منهم: قد صنّفوا في الإشراف بالله وعبادة الكواكب والأصنام، وذكروا ما في هذا الشرك من الفوائد، وتحصيل المقاصد»<sup>(٢)</sup>.

وعقد الإمام ابن القيم فصلاً بعنوان «فصل: في الفرق بين زيارة الموحدين للقبور وزيارة المشركين»، ثم ذكر أن المقصود من زيادة الموحدين ثلاثة أشياء، وهي: تذكّر الآخرة، والإحسان إلى الميت بالدعاء مثلاً، وإحسان الزائر إلى نفسه باتباع السنّة، ثم قال: «وأما الزيارة الشركية: فأصلها مأخوذ عن عباد الأصنام، قالوا:

(١) «قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق» (ص ١٣٦).

(٢) «بيان تليس الجهمية» (١/٤٨١).

الميت المعظم الذي لروحه قربٌ ومنزلةٌ عند الله تعالى: لا يزال تأتية الألفاظ من الله تعالى، وتفيض على روحه الخيرات، فإذا علّق الزائرُ روحه به وأدناها منه: فاض من روح المزور على روح الزائر من تلك الألفاظ بواسطتها كما ينعكس الشعاع من المرآة الصافية والماء ونحوه على الجسم المقابل له، قالوا: فتمام الزيارة أن يتوجه الزائر بروحه وقلبه إلى الميت، ويعكف بهمة عليه، ويوجه قصده كَلِّه وإقباله عليه؛ بحيث لا يبقى فيه التفاتٌ إلى غيره، وكلما كان جمعُ الهمة والقلب عليه أعظم؛ كان أقرب إلى انتفاعه به.

وقد ذكر هذه الزيارة على هذا الوجه ابنُ سينا والفارابي وغيرهما، وصرّح به عبّادُ الكواكب في عبادتها...

وبهذا السرُّ عبّدت الكواكب واتخذت لها الهياكل<sup>(١)</sup>.

ثم أفاض - رحمه الله تعالى - في الرد على هذا الشرك وأهله. ومما يؤسف له، ويؤكدُ خطرَ كتاب «شرح العقائد النسفية» للتفازاني، وغيره من كتب المتكلمين: أنّ أكثر المجتمعات من حيث فُشوُّ الشرك الأكبر، والقبور والأضرحة التي تُعبَد من دون الله: هي التي تتمسكُ في مدارسها بكتب أهل الكلام، فالقارةُ الهنديةُ - مثلاً - يُدرّس هذا الكتابُ في مدارس جميع الطوائف المنحرفة، سواء كانوا ديوبنديين، أو بريلويين<sup>(٢)</sup>، ولا يجدون في هذا الكتاب ما يمكن أن يكون ردّاً على ذلك الشرك الفظيع، وكذلك في معظم بلاد الإسلام

(١) «إغاثة اللهفان» لابن القيم (٢٠١/١).

(٢) انظر: «مقام نبوت كي عجمي تعبير» - التعبير العجمي للنبوة - لأبي الخير الأسدي (ص ١٣٨).

الأخرى<sup>(١)</sup>، وما ذلك إلا لأنّ أئمة المتكلمين أنفسهم بعيدون عن فهم حقيقة التوحيد، وفاقد الشيء لا يعطيه، فلا يمكن أن يكون في كتبهم ما يُنبئُ الناسَ إلى توحيد المرسلين، ويُحدِّرُهم من الشرك، بل كتبهم هي التي ساهمت في نشر البدع والشركيات، فمن شأنها أن تُذكي تلك المظاهر المحزنة، والله المستعان.

والحديثُ عن انتشار الشرك ومظاهره في الأمة ذو شجون، كما أنه طويل، ولن أدخل في تفاصيله - وقد كتب فيه عددٌ من الباحثين<sup>(٢)</sup>، إلا أنني أشير هنا إلى ظاهرة تتكرّر في الحرمين الشريفين مع كل موسمٍ من مواسم الحج.

حيث إنه من المعلوم لدى من وفقه الله تعالى للحج من أهل العلم وطلابه: أنّ مما يبعث على السرور هو اندفاع المسلمين من شتى أنحاء المعمورة لأداء تلك الشعيرة العظيمة، باذلين في ذلك كلّ غالٍ ونفيس، ومستمرّين في سبيل ذلك تلك المشاق المتنوعة،

(١) انظر: «تطهير الاعتقاد عن دَرَن الإلحاد» للصنعاني (ص ٦٢ - ٦٣).

(٢) انظر في هذا الموضوع: «الانحرافات العقديّة والعلمية في القرنين: الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وأثرهما في حياة الأمة» للدكتور علي بن بخيت الزهراني (١/٢٧٦ - ٣٧٣)، «عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي» لمعالي الشيخ الدكتور صالح بن عبد الله العبود (١/٧٠ - ١٠٧) وفيه نقولُ كثيرة عن تحديثوا عن انتشار الشرك في الأمة قبل دعوة الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وانظر: «رسالة الشرك ومظاهره» لمبارك المليبي (ص ١٠٦ - ١١١)، «مظاهر الانحرافات العقديّة عند الصوفية» للشيخ إدريس محمود إدريس (٣/١٠٢٥ - ١٠٤٥)، «تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي» (٢/٧٩ - ٨٣).

ولا شك أنّ كلَّ من شارك في الحج يشعُر ببهجةٍ عظيمةٍ إذا وجدَ نفسه بين تلك الجموع المتدفّقة إلى أرض المشاعر، وبين الملايين من إخوانه المسلمين، الذين تجردوا لأداء ذلك الركن العظيم، وتوافدوا إلى المشاعر من كل بلد وجنس...

ولكن مما يُحزِن الإنسان، ويُدمي القلب: ما يراه من انتشار الجهل المطبق في كثيرٍ منهم، وتسارعهم إلى البدع والشركيات بشكلٍ يُثير الاستغراب!

ولا شك أنّهم - كلهم - جاؤوا تلبيةً لنداء التوحيد «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»، ولكن لن أكون قد تجاوزت الواقع إذا قلت: إنّ الناظر إلى حرص بعض الحجاج فيما يُخلُّ بالتوحيد من الشركيات والبدع: يُخيّل للرجل أحياناً أنّ الأمر قد انقلب رأساً على عقب، وأنّ اتجاه أولئك البعض يسير إلى عكس مطلوب الشرع منهم، وإلى عكس مقتضى تلبيتهم وحجهم - عياداً بالله -!

ولا يخلو موسمٌ من مواسم الحج إلا ويتجددُ معي - ومع كثيرٍ غيري ممن يُشاهد ذلك - هذا الشعورُ المزدوج.

وهناك أسبابٌ كثيرةٌ لانتشار الشرك في الأمة، ومن أبرزها منهج المتكلمين المنتسبين إلى السُنّة، البعيد عن تحقيق التوحيد.

ومن الصور المحزنة أثناء الحج: أنك ترى تلهُفَ كثيرٍ من الحجاج في التبرك بالأتربة وغيرها في الحرمين الشريفين، وتراهم حريصين على اصطحاب شيءٍ من ذلك معهم أثناء العودة، وخاصةً تراب البقيع.

ولا أستبعد أن يكون لآراء الرازي والتفتازاني وغيرهما من المتكلمين حول الانتفاع بالموتى والمقبورين أثرًا في تأجيج تلك المظاهر المحزنة لدى كثيرٍ منهم، حيث إنه إذا قيل للعامي أنّ نفوس أولئك الأموات - الذين يعتقدُ فيهم أنهم أقوىاء النفس، كاملوا الجواهر، شديدا التأثير - تعلقًا بتلك التربة التي حول قبورهم، وأنّ التوجّه إليها ينفع على الشكل الذي ذكره التفتازاني والرازي: حَرَصَ أن يصطحبَ معه من ذلك التراب المبارك؛ ليتمكّن من التوجّه إليه دائمًا، وليوفّرَ لنفسه وذويه مادةً الشرك في بيته، ويكون ذلك هدية حج ذلك الإنسان، والله المستعان.

وكذلك الروضة الشريفة، وحول قبر النبي ﷺ، فإنها لا تخلو من بعض المظاهر المخالفة للسنة<sup>(١)</sup>، مع حرص الدولة على منعها،

(١) وقد ألف العلامة محمد بن سلطان المعصومي الحنجندي الحنفي كتابًا باسم «المشاهدات المعصومية عند قبر خير البرية»، وهو مطبوع مستقلًا، كما أنه مطبوع ضمن «المجموع المفيد في نقض القبورية ونصرة التوحيد» للدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس (ص ٢٤٧ - ٣٠٢).

وقد زار المدينة أربع مرات، الأولى سنة (١٣٢٤هـ)، والثانية سنة (١٣٥٤هـ)، والثالثة سنة (١٣٥٧هـ)، والرابعة سنة (١٣٦٦هـ)، وكانت الزيارة الأولى في عهد السلطان العثماني عبد الحميد خان - رحمه الله تعالى -، أما الزيارات الثلاثة الأخيرة فكانت في عهد الملك عبد العزيز آل سعود - رحمه الله تعالى -.

ومما جاء في الكتاب (ص ٢٥٨) - ضمن «المجموع المفيد» - : «والعبدُ الضعيفُ في زيارتي الأربع للمدينة الطيبة، قد أمعنت النظر، فشاهدتُ في المسجد النبوي، وعند قبره الشريف: ما يُضادُ الإيمان، ويهدمُ الإسلام، ويُبطلُ العبادات، من الشركيات والوثنيات الصادرة =

وتعليم الناس بطلانها، وقد سبق قولُ التفتازاني إن «الروضة المقدسة مهبطٌ للبركات، ومصعدٌ للدعوات، وموطنٌ للاجتماع على الطاعات، إلى غير ذلك من أنواع الخيرات»!

فإذا كان هذا رأي التفتازاني، وهو الإمام المعروف عند المتكلمين: فما أحق العوام بالعدر، وسلوك أقصى ما يمكن من التلطف معهم لاستدراجهم إلى التوحيد، وإقناعهم بخطورة ما هم عليه من الانحراف.

## ٢ - إخراج الشرك العملي من حقيقة الشرك:

تبين مما سبق: أنّ التفتازاني وغيره من المتكلمين قد ألغوا حقيقة توحيد الألوهية برده إلى توحيد الربوبية، فإذا كانت حقيقة التوحيد منحصرة في إثبات توحيد الربوبية فقط، أو إثبات وجوب الوجود، على ما عبّر به التفتازاني: فمن الطبيعي أن يكون الشرك منحصراً فيما يُناقض الربوبية أو وجوب الوجود، وهذا هو الذي

= من الغلو وتراكم الجهالات، والتقليد الجامد الأعمى، أو التعصب الباطل، وغالب من يرتكب هذه المنكرات بعض الغرباء من أهل الآفاق، ممن لا خبر له عن حقيقة الدين، فإنهم قد اتخذوا قبر النبي ﷺ وثناً؛ غلوا في المحبة وهم لا يشعرون؛ لأنّ الحبّ والغلو يُعمي ويصم، والمشركون لم يقصدوا إلا تعظيم الله بتعظيم الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام -: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، ﴿هَؤُلَاءِ شَفَعْتُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٧].

وقد شاهدنا أنهم يصلون كثيراً، ويقرأون القرآن كثيراً، ولكن لا يفهمون معنى ما يتلون، ولا يتدبرون ذلك، وإن ادعوا أو زعموا أنهم علماء وعرفاء...».

صرّح به التفتازانيّ فيما سبق<sup>(١)</sup>.

فلا تُعتبر الاستغاثة، والاستعانةُ بغير الله فيما لا يقدرُ عليه  
إلا الله، وكذا الذبح والنذر، والطواف بالقبور - على هذا المفهوم -:  
شركًا إلا إذا تضمّن اعتقادَ الربوبية لغير الله.

وعندما أخرج التفتازانيّ وغيره من المتكلمين توحيدَ الألوهية  
من حقيقة التوحيد: تحيّرُوا في الآياتِ الكثيرة التي تصفُ المشركين  
بأنهم الذين عبدوا غيرَ الله تعالى، وتجعلُ حقيقةَ التوحيد أفرادَ  
العبادة لله تعالى وحده، كما تجعلُ الشركَ صرفَ العبادة لغيره تعالى.

فحاولوا التوفيقَ بين هذه الآياتِ وبين رأيهم، فزعموا: أن  
العبادة لا تكون عبادةً إلا إذا تضمّنت اعتقادَ الربوبية لِمَن صُرِفَتْ له،  
وإلا فلا تكون عبادةً حتى ولو جمعت الذلَّ والخضوعَ والمحبةَ  
والتأله<sup>(٢)</sup>.

ولا بأس أن نستعرضَ بعضَ أقوالهم للاستشهادِ بها على  
ما سبق:

يقولُ القضاعيّ في ذلك: «إنّ مسمّى العبادة شرعًا لا يدخل  
فيه شيءٌ من التوسل والاستغاثة وغيرها، بل لا يشتبهُ بالعبادة  
أصلًا؛ فإنّ كلّ ما يدلُّ على التعظيم: لا يكون من العبادة إلا إذا  
اقترنَ به اعتقادُ الربوبية لذلك المعظّم، أو صفةٍ من صفاتها  
الخاصة بها»<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر ما سبق في (ص ١٧٢٦) وما قبلها وما بعدها.

(٢) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلمين» (ص ٤٧٨ - ٤٨٨).

(٣) «البراهين الساطعة في ردّ بعض البدع الشائعة» للقضاعي (ص ٣٨١).

ويقول: إنّ العبادة هي «الاتبان بأقصى غاية الخضوع قلباً باعتقاد ربوبية المخضوع له، أو قالباً مع ذلك الاعتقاد - و(أو) فيه للتقسيم - فإن انتفى ذلك الاعتقاد لم يكن ما أتى به من الخضوع الظاهريّ من العبادة شرعاً في كثيرٍ ولا قليل، مهما كان المأتيّ به، ولو سجوداً، ومثل اعتقاد الربوبية: اعتقاد خصيصة من خصائصها؛ كالاستقلال بالنعف والضرر، وكنفوذ المشيئة لا محالة ولو بطريق الشفاعة لعابده عند الربّ الذي هو أكبر من هذا المعبود.

وإنما كفر المشركون بسجودهم لأوثانهم، ودعائهم إياهم، وغيرهما من أنواع الخضوع: لتحقق هذا القيد فيهم، وهو اعتقادهم ربوبية ما خضعوا له، أو خاصة من خواصها...»<sup>(١)</sup>.

وسياتي الردّ على هذه الشبهة إن شاء الله تعالى<sup>(٢)</sup>.

وبعد هذه التوطئة: نتابع مع التفتازانيّ تعريفه للشرك، وبيان أصناف المشركين، وسبب شركهم؛ ليتضح لنا مفهوم الشرك عنده بجلاء.

يقول التفتازانيّ في ذلك:

«وأما المشركون: فمنهم الثنوية... ومنهم المجوس... ومنهم عبدة الملائكة، وعبدة الكواكب، وعبدة الأصنام.

• أما عبدة الملائكة والكواكب: فيمكن أنهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر، مُدبّرة لأُمورٍ، قديمة بالزمان، شُفعاء العباد عند الله تعالى، مُقرّبة إياهم إليه تعالى.

(١) «فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان» له (ص ١١١).

(٢) انظر ما سياتي في (ص ١٨٨٧).



• وأمّا الأصنام<sup>(١)</sup>: فلا خفاء في أنّ العاقل لا يعتدّ فيها شيئاً من ذلك.

قال الإمام<sup>(٢)</sup>: فلهم في ذلك تأويلات باطلة:

الأول: أنها صورُ أرواحٍ تُدبّرُ أمرهم، وتعتني بإصلاح حالهم، على ما سبق.

الثاني: أنها صورُ الكواكب التي إليها تديرُ هذا العالم، فزيّنوا كلاً منها بما يُناسبُ ذلك الكوكب.

الثالث: أنّ الأوقات الصالحة لِلظلمسات<sup>(٣)</sup> القوية الآثار: لا توجدُ إلاّ أحياناً من أزمنةٍ متطاولةٍ جداً، فعلموا في ذلك الوقتِ ظلمساً لمطلوبٍ خاصٍ يُعظّمونه ويرجعون إليه عند طلبه.

الرابع: أنهم اعتقدوا أنّ الله تعالى جسمٌ على أحسنِ ما يكون

(١) هذا التفريق بين الكواكب والأصنام لا وجه له في الحقيقة؛ لأن الكواكب جماد، والأصنام كذلك، ولكن سبب التفريق عند بعض المتفلسفة من المتكلمين: أنهم يرون فيها ما يراه الفلاسفة من أنّ لها أرواحاً، وأنها مدبرةٌ للعالم السفلي، وهي دعوى خرافية لا حقيقة لها، لا شرعاً، ولا عقلاً، ولا من حيث الواقع، وراجع ما تقدم في المقدمة عند الحديث عن تأثر المتكلمين بالفلاسفة.

(٢) يقصد الرازي، انظر كلام الرازي في: «معالم أصول الدين» (ص ٥٩ - ٦٠)، و(٧٦ - ٧٧) من الطبعة القديمة.

(٣) قال الرازي: «قالت الفلاسفة والصابئة: (الظلمس): عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية؛ لإحداث ما يُخالف العادة، أو للمنع مما يوافق العادة». «المطالب العالية من العلم الإلهي» له (٩٣/٨).

من الصورة، وكذا الملائكة، فاتخذوا صورًا بالغوا في تحسينها، وتزيينها، وعبدوها لذلك.

الخامس: أنه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى: اتخذوا تمثالاً على صورته، وعظّموه تشفّعاً إلى الله تعالى وتوسّلاً . . .

وبالجملة: فنفي الشركة في الألوهية ثابت عقلاً، وشرعاً، وفي استحقاق العبادة<sup>(١)</sup> شرعاً، ﴿وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا النصّ أمور:

١ - عدّ التفتازاني عبادة الملائكة والكواكب والأصنام من المشركين، واعتبر عبادة غير الله شركاً منافياً للألوهية من حيث الإجمال.

وقد أحسن في ذلك، وهذا حق لا ريب فيه.

٢ - تفصيله لهذا الإجمال يدل على أنّ عبادة أولئك المشركين للملائكة والكواكب والأصنام كانت بناءً على ارتباط عقيدتهم بنوع من التأثير فيمن عبدوهم، وأنّ لذلك أثراً في الحكم على صنيعهم بالعبادة أو عدم ذلك.

□ أمّا عبادة الملائكة والكواكب: فقد وجد لها تأويلاً ظنه كافياً في هذا الاعتقاد، وقد مرّ كلامه في ذلك.

(١) يُفرّق التفتازاني بين الألوهية واستحقاق العبادة، فيرى أنّ الألوهية هي وجوب الوجود، كما سبق، وأمّا استحقاق العبادة: فمن لوازمها، كما سبق أيضاً.

(٢) «شرح المقاصد» (٤/٤٠ - ٤٢).

□ وأمّا عبادة الأصنام: فقد واجه صعوبةً في تطبيق رؤيته فيها؛ لأنه - وكما قال -: لا خفاء في أنّ العاقل لا يعتقدُ فيها شيئاً من التأثير.

ولصعوبة الموقف: استحسن الاستنجادَ بمنّ أسماه «الإمام»، ومراده به فخرُ الدين الرازي؛ إذ هو المرادُ بالإمام عندهم إذا أُطلق في علم الكلام وأصول الفقه، وقد صرّح التفتازانيُّ بنسبة التأويلات التي أوردّها إليه ليُصيغَ عليها تلك الشرعية التي يُستبعدُ الحصولُ عليها لولا نسبتها إلى ذلك «الإمام».

أمّا التأويلاتُ التي ذكرها: فهي خمسةٌ وجوه، والوجوهُ الأربعةُ الأولى منها يصحُّ تنزيلُها على المشركين الذين لهم صلةٌ بالخرافات الفلسفية، وما أبعدَ مشركي العرب الأولين الذين كانوا عند نزول القرآن - عن هذه الصور الفلسفية.

والصحيحُ في حقهم هو الوجهُ الأخير، ولكن ليس فيه أيُّ ارتباطٍ بقضية التأثير، إلّا إذا قيل: إنّ اعتقادهم في ذلك يرجعُ إلى اعتقادهم فيمن كانوا يرونه «كاملَ المرتبة» عند الله تعالى، وذلك لإمكان نفعهم بنوعٍ من التأثير.

وهذا التوجيهُ - مع بعده - لا ينسجمُ مع ما صرّح به من أنّ تعظيمهم كان تشفّعاً إلى الله تعالى وتوسّلاً.

**والخلاصة:** أنّ التفتازانيّ لا يرى العبادةَ شرّاً إلّا إذا ارتبطت باعتقاد التأثير فيما عبده وأشركه، وهذا خطأٌ مخالفٌ للأدلة، كما أنّ هذا بعيدٌ عن القولِ الصحيحِ في حقيقة الشرك الذي كان عليه أهلُ الجاهلية.

والتفتازاني هنا ينطلق من موقفه في ردّ الألوهية إلى الربوبية، ولذلك يظنُّ أنّ العبادة محصورةٌ فيمن يَعتقدُ فيه الشخصُ الربوبيةً أو شيئاً من خصائصها.

وهذا الموضوعُ يستدعي منا وقفةً موجزةً مع معنى (العبادة) شرعاً ولغةً، وبيان الموقف الصحيح من تفسير المبتدعة للعبادة، فأقول - مستعيناً بالله تعالى -:

### العبادة لغةً:

تدور مادة (عبد) على عدة معانٍ<sup>(١)</sup>، وأبرزها: ما ذكره الزجاج - وتبعه الأزهري -: «ومعنى العبادة في اللغة: الطاعةُ مع الخضوع، ومنه طريقٌ معبّد، إذا كان مدللاً بكثرة الوطاء»<sup>(٢)</sup>.

وقال أبو بكر الرازي: «وأصلُ العبودية: الخضوع والذل، والتعبيد: التذليل، يُقال: طريقٌ معبّد، والتعبيد أيضاً: الاستعباد، وهو اتخاذُ الشخصِ عبداً»<sup>(٣)</sup>.

والتعبّد: التنسك والتأله والتذلل، ومنه: عبَدَ الله يعبده عبادةً<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (٤/٢٠٥ - ٢٠٦).

(٢) «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج (١/٤٨)، «تهذيب اللغة» للأزهري (٢/٢٣٤).

(٣) «مختار الصحاح» (ص٤٠٨).

(٤) «تهذيب اللغة» (٢/٢٣٨)، «أساس البلاغة» (٢٩١)، «مختار الصحاح» (ص٤٠٨)، «لسان العرب» (٣/٢٧٢).

## العبادة اصطلاحًا:

العبادة تُطلق على شيئين<sup>(١)</sup>:

الأول: التعبّد، والثاني: المتعبّد به، فمثلاً: الصلاة، فعلها عبادة، وهو التعبّد، ونفس الصلاة عبادة، وهي المتعبّد بها.

١ - فالتعبّد: بمعنى التذلل لله وَعَبَّكَ بفعل أو امره، واجتناب نواهيه، محبةً وتعظيمًا.

٢ - وأمّا العبادة بمعنى المتعبّد به: فقد تعددت تعريفات العلماء لها<sup>(٢)</sup>، وأجمع ما قيل في ذلك هو ما قاله شيخ الإسلام، أنها: «اسمٌ جامعٌ لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة»<sup>(٣)</sup>.

ثم قال شيخ الإسلام: «فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبرُّ الوالدين، وصلّة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار والمنافقين، والإحسان إلى الجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الآدميين والبهائم، والدعاء، والذكر، والقراءة... وحب الله ورسوله، وخشية الله والإنابة إليه، وإخلاص

(١) انظر: «القول المفيد» للشيخ ابن عثيمين (ص ١٠/١).

(٢) انظرها في: «الدرر السننية في الأجوبة النجدية» (٢/٢٨٩ - ٢٩٠، ٣٠٣، ٣١٢)، «تحفة الطالب والجلس في كشف شبه داود بن جرجيس» (ص ١٠٨)، «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» (١/٣١٧ - ٣٢١)، «التعريفات الاعتقادية» (ص ٢٣٠ - ٢٣١).

(٣) «العبودية» لشيخ الإسلام (ص ٤)، وضمن «مجموع الفتاوى» (١٠/١٤٩).

الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لِنِعَمِهِ، والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته، والخوف لعذابه، وأمثال ذلك هي من العبادة»<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا: فإنّ الدين كلّ داخل في العبادة؛ لأنّ «الدين يتضمّن معنى الخضوع والذل، يُقال: دنّته فدان، أي: ذلّته فذل، ويُقال: يدين الله، أي: يعبد الله ويطيعه ويخضع له، فدينُ الله: عبادته وطاعته والخضوع له»<sup>(٢)</sup>.

وفي ذلك يقول الشيخ رشيد رضا: «وَصُورُ العبادة تختلف عند الأمم اختلافًا عظيمًا، وأعلها عند المسلمين: الأركان الخمسة والدعاء.

وقالوا: كل عمل غير محظورٍ تحسّن فيه النيةُ لله تعالى فهو عبادة، كأنّ المعنى الذي يجعلُ جميعَ الأعمال عبادةً هو التوجّه إلى الله تعالى وحده، وابتغاء مرضاته...

والمؤوّلون يخضّون هذه الصورَ بالله تعالى، وإذا ابتدعوا صورةً فيها معنى العبادة: يُسمونها باسم آخر يستحلونها بل يستحبّونها، ولكنهم لا يخرجون بالتسمية والتأويلِ عن حيزٍ من يتخذ من دون الله أندادًا»<sup>(٣)</sup>.

(١) «العبودية» لشيخ الإسلام (ص ٤)، وضمن «مجموع الفتاوى» (١٠/١٤٩ - ١٥٠)، وانظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» (٢/٢٩٠ - ٢٩١، ٣١٨)، «القول المفيد» للشيخ ابن عثيمين (١٠/١).

(٢) المصدر السابق (ص ٦ - ٧)، وضمن «مجموع الفتاوى» (١٠/١٥٢).

(٣) «تفسير المنار» (١/١٨٩)، وانظر: «منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة» (ص ٤٧٦).

ومن الملاحظ: أنّ المعنى اللغويّ لم يتغير في الاستعمال الشرعي، إلا أنّ الشرع زاد فيه معنىً آخر، وهو (الحب)، فلا بدّ من الخضوع والذل، وكذلك من الحب، في العمل والقول الذي يُعتبر عبادةً في الشرع.

وقد وضّح ذلك شيخ الإسلام، حيث بيّن أنّ معنى العبادة لغّةً: الذل، والخضوع، ثم قال: «لكن العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل، ومعنى الحب، فهي تتضمن غايةً للذلّ لله، بغاية المحبة له...»

ومن خضع لإنسانٍ مع بغضه له: لا يكون عابداً له، ولو أحبّ شيئاً ولم يخضع له: لم يكن عابداً له، كما قد يُحبُّ الرجلُ ولده وصديقَه، ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله تعالى، بل يجب أن يكون الله أحبّ إلى العبدٍ من كل شيء، وأن يكون الله أعظم من كل شيء، بل لا يستحقُّ المحبة والذلّ التامّ إلا الله<sup>(١)</sup>.

قال الإمام ابن القيم في تعريف العبادة:

وعبادة الرحمن غايةً حبه مع ذل عابده هما قطبان  
وعليهما فلكُ العبادة دائرٌ ما دارَ حتى قامت القطبان  
ومدارُه بالأمرِ أمرِ رسوله لا بالهوى والنفسِ والشيطان<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق (ص ٧)، وانظر: رسالة «قاعدة في المحبة» ضمن «جامع الرسائل» (٢/ ٢٨٤، ٢٨٧ - ٢٨٨)، «الدرر السنوية في الأجوبة النجدية» (٢/ ٢٩١).

(٢) «القصيدة النونية» (١/ ١٠٤ - ١٠٥)، و(١/ ٢٥٣) من طبعة ابن عيسى.  
قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب بعد ذكره لهذه الأبيات: «فذكر أصل العبادة، التي يصلحُ العملُ مع حصولها إذا كان على السنة، فذكر =

ومما تجدرُّ الإشارةُ إليه هنا: أنه إذا كان (الإلهُ) بمعنى المألوه، وهو بمعنى المعبود: يكون التعبُّدُ لله تعالى بالقول والعمل، فلا يمكنُ إخراجُ العمل من الإيمان أو حقيقة التوحيد.

أما إذا كان (الإلهُ) بمعنى القادرِ على الاختراع، أو واجب الوجود: فتكون العبادةُ منحصرةً في الاعتقادِ القلبيِّ فقط، وبذلك يتم تجريدُ العبادة من أهمِّ مقوماتِها، ويبقى التوحيدُ والعبادةُ مجردَ فكرةٍ ومعرفةٍ لله تعالى لا علاقةَ لها بالعمل.

وبهذا نعرفُ أن ذكرَ التفتازانيِّ للعبادةِ في خواصِّ الألوهية لا يعني اعترافه بتوحيد الألوهية؛ لأنه وكما أن له نظرته الخاصةُ إلى كلمة (الإله) و(الألوهية)، كذلك له نظرته الخاصةُ - كما هو الحالُ عند غيره من المتكلمين - إلى مسمّى العبادة؛ إذ العبادةُ عنده أشبه ما تكون بمجرد الخضوع للرب، والاعتراف بأفعاله، مثل الرزق، والإحياء، والإماتة، والنفع، والضرر، كما سبق التفصيلُ عن المبتدعة المتأخرين.

وبذلك يتضحُ لنا مراده من قوله عن الأشاعرة والماتريديّة، والمعزلة، وكذلك الفلاسفة، بعد أن برّاهم من الشرك: «والكلُّ

= [كذا في المصدر، ولعل الصحيح: وذكر] قطبيها، وهما: غايةُ المحبة لله، في غايةِ الذل له، والغايةُ تفوتُ بدخول الشرك، وبه يبطلُ هذا الأصل؛ لأنَّ المشرك لا بدَّ أن يحبَّ معبوده، ولا بدَّ أن يذلَّ له، ففسدَ الأصلُ بوجود الشرك فيه، ولا تحصلُ الغايةُ فيهما إلا بانتفاء الشرك، وقصرِ المحبة والتذلُّل لله وحده، وبهذا تصلحُ جميعُ الأعمال المشروعة، وهي المرادةُ بقوله: (وعليهما فلكُ العبادةِ دائر)، والدائرُ هي الأعمال، ولا تصلحُ إلا بمتابعةِ الرسول». «الدرر السنية» (٢/٢٤٩).



متفقون على نفي تعدد الواجب، والمستحقّ للعبادة، والموجد للجسم»<sup>(١)</sup>.

وبعد هذه الوقفة مع معنى العبادة لغةً واصطلاحاً: يتبيّن لنا خطأ المتكلمين في تعريف العبادة، حيث زعموا أنّ العبادة لا تكون عبادةً إلا إذا تضمّنت اعتقاد الربوبية لمن صُرفت له، حيث من المحقق أنّ المشركين كانوا يعبدون غير الله تعالى مع أنهم لا يعتقدون في معبوداتهم الربوبية، بل كانوا يعبدون الصالحين والملائكة ليقربوهم إلى الله زلفى.

وفي حديث أبي رجاء العطاردي رضي الله عنه أنه قال: «كنا نعبد الحجر، فإذا وجدنا حجراً هو أخيرُ منه: ألقيناه وأخذنا الآخر، فإذا لم نجد حجراً: جمعنا جُثوةً<sup>(٢)</sup> من تراب، ثم جئنا بالشاة فحلَبناها<sup>(٣)</sup> عليه، ثم طُفنا به»<sup>(٤)</sup>.

ولا يمكن لعاقِل أن يظن أنهم يعبدون الحجارة لاعتقادهم أنها تخلق، وترزق، ونحو ذلك من صفات الربوبية<sup>(٥)</sup>.

يقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن رحمه الله تعالى - في

(١) «شرح المقاصد» (٤٠/٤).

(٢) (الجُثوة) بضم الجيم، هو القطعة من التراب تُجمَع فتصير كوماً، وجمعها الجثا. «فتح الباري» (٦٩٢/٧).

(٣) كذا في النسخة المطبوعة، وفي نسخة الفتح - والتي هي برواية أبي ذر -: «ثم جئنا بالشاة نحلها عليه».

(٤) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٩٢/٧)، ح (٤٣٧٦)، في كتاب المغازي، باب وفد بني حنيفة.

(٥) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلمين» (ص ٤٨٩، ٤٩٠).

إبطال هذه الشبهة: «والشركُ جعلُ شريكِ الله تعالى فيما يستحقه ويختصُّ به من العبادة الباطنة والظاهرة؛ كالحب، والخضوع، والتعظيم، والخوف، والرجاء، والإنابة، والتوكل، والنسك، والطاعة، ونحو ذلك من العبادات.

فمتى أشرك مع الله غيره في شيءٍ من ذلك: فهو مشركٌ بربه، قد عدلَ به سواه، وجعلَ له نِدًا من خلقه، ولا يُشترطُ في ذلك أن يعتقدَ له شركةً في الربوبية، أو استقلالًا بشيءٍ منها.

والعجبُ كل العجب: أنّ مثلَ هؤلاء يقرؤون كتابَ الله، ويتعبّدون بتلاوته، وربما عرفوا شيئًا من قواعد العربية، وهم في هذا الباب من أضلِّ خلقِ الله، وأبعدهم عن فهمِ وحيه وتنزيله<sup>(١)</sup>.

وبهذا يُعلم: أنّ الذي قيّدوا به الشرك - وهو اعتقادُ التأثير - هذا القيدَ لا أصلَ له ولا أساس، وأنّ القولَ به فتحُ لبابِ الشركِ على مصراعيه، عيادًا بالله من سخطه وأليمِ عقابه<sup>(٢)</sup>.

وبعد، فهذه نبذة موجزةٌ عن موقف التفاتازاني من توحيد الألوهية، وقد تبينَ لنا أنه أهملَه تمامًا، وأخفى معالمه، وسَطًا على اسمه بردهً إلى اعتباراتٍ أخرى، كما أنه لم يُوفِّق للحقِّ في معرفة العبادة الشرعية، كما أننا وجدنا عنده دعوةً إلى الاستغاثة بالموتى بحجة الانتفاع بهم استنادًا إلى خرافةٍ فلسفية واضحة البطلان.

(١) «تحفة الطالب والجليس في كشف شبه داود بن جرجيس» (ص ٥٩).

(٢) انظر: «القول السديد في الردّ على من أنكّر تقسيم التوحيد» لشيخنا الدكتور عبد الرزاق البدر (ص ٨٢، ٨٣)، وقد ردّ الشيخ على القائلين بهذا القيد بتوسع، انظر فيه: (ص ٨٠ - ٨٣).

ولا شكّ أنّ هذا الجانب عند التفتازانيّ وغيره من المتكلمين لم ين أخطر الجوانب التي برزّ فيها انحرافهم.

ومما لا شكّ فيه - أيضًا -: أنه من المؤسف أنّ كتب المتكلمين «التي زعموا أنها قواعد العقائد والإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الدين، إلى غير ذلك من المسميات لا يوجد فيها ولا كلمة واحدة عن توحيد الألوهية أو توحيد العبادة، وهو التوحيد الذي شغل الحيز الأكبر من أدلة آيات القرآن الكريم، حيث أقام الله عليه الحجة تلو الحجة، واستدل بتوحيد الربوبية عليه، وكل دليل أقامه بشأن التوحيد في القرآن إنما هو دليل صريح لتوحيد الألوهية، أما الربوبية والأسماء والصفات فإنها قد تكون عرضاً أو ضمناً أو تكون مستدللاً بها على توحيد الألوهية.

كما أن دعوة الأنبياء وجدالهم لأقوامهم كان منصباً على هذا النوع من التوحيد، الذي خلق الناس من أجله وانحرف الناس عنه وأخلوا به، وهو التوحيد المتعلق بالعمل وهو العبادة التي تتضح بها عبودية الإنسان لربه ﷻ وهو أول أمر في القرآن الكريم - حسب ترتيب المصحف - حيث أمر بتوحيد العبادة مستدللاً عليه بتوحيد الربوبية وذلك في قوله ﷻ: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١].

وهو ظاهر في سورة الفاتحة التي يكررها المسلم كل يوم سبع عشرة مرة فرضاً، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾<sup>(١)</sup>.

(١) يقول الإمام الشوكانيّ - رحمه الله تعالى -: «وبالجملة: فإخلاصُ =

فكيف غفل المتكلمون عن هذا الأصل الأصيل والمنار المنيف في الشرع الشريف؟! هذا أمر يحار له المسلم وَيَنْذَهُلُ له ويدهش أشد الدهش، مع دعوى هؤلاء المتكلمين أنهم حماة العقيدة، وناصروها، ومقيموا الحجة على أعدائها ومخالفيها، فإذا بهم يهملون الغاية التي من أجلها خلق الإنسان، والأمر الذي نزلت الكتب، وأرسلت الرسل، وقام سوق الجهاد من أجل الالتزام به، والدعوة إليه، وإخلاصه لله وحده لا شريك له، وهو الذي كان ديدن أنبياء الله ورسله من أولهم إلى آخرهم، ويستبدل به المتكلمون الكلام عن أصول لم يكن فيها كبير خلاف، مع أنهم في نفس الوقت سلكوا في تقريرها مسالك صعبة وعرة عسرة، وهم في ذلك كما قيل: (لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل).

فتلك المسالك على قلة الحاجة إليها صعبة عسرة، لم توصل إلى المراد إلا بأرتال من الضلالات والانحرافات الدينية.

فعلى هذا نقول: إن المتكلمين لم يعرفوا توحيد الألوهية ولم

= التوحيد لله ﷻ وقطع علائق الشرك كائنة ما كانت: لا تحتاج إلى أن تُنقل فيه أقوال الرجال، أو يُستدلَّ عليه بالأدلة، فإنه الأمر الذي بعث الله لأجله رسله، وأنزل فيه كتبه... ومن شك في هذا: فعليه بالتفكير في القرآن الكريم، فإنه سيجده من أعظم مقاصده، وأكبر موارده، فإن عجز عن ذلك: فليُنظر في سورة من سوره... هذه فاتحة الكتاب العزيز، التي يكررها كلُّ مصل في كل صلاة، ويفتح بها التالي لكتاب الله والمتعلم له، فإن فيها الإرشاد إلى إخلاص التوحيد في ثلاثين موضعاً...، ثم ذكر هذه المواضع بالتفصيل. «رسالة في وجوب توحيد الله ﷻ» له (ص ٨٤ - ٩١).

يعرجوا عليه في قليل ولا كثير، وحينما أشاروا إلى شيء من ذلك فإنهم أخطأوا في تلك الإشارات على ندرتها وقلتها»<sup>(١)</sup>.

وإنني أفتُ هنا مندهشاً<sup>(٢)</sup> أمام إهمال التفتازاني وغيره من أئمة علم الكلام لتوحيد الألوهية مع وضوح دعوة الرسل إليه، وعنايتهم به، ومع كون القرآن قد أولاه ذلك الاهتمام الذي لا يخفى على صغار طلبة العلم.

كما أنني أتساءل: هل المتكلمون لم يلاحظوا اهتمام الرسل الكرام ﷺ بهذا التوحيد؟ وهل خفيت عليهم تلك الآيات والأحاديث المتكاثرة التي وردت فيه؟

لكنني أعود لأقول: إنّ أهل الكلام لم يُعطوا لنصوص الأنبياء عموماً عنايةً تليقُ بها؛ لأنهم اعتقدوا أنّ نصوص الأنبياء لا يُحتجُّ بها في العقائد؛ لأنها إن كانت آحاداً: فهي ظنية الثبوت، وإن كانت متواترة: فهي وإن كانت قطعية الثبوت، إلا أنها ظنية الدلالة، ولن تكون قطعية حتى تجتازَ عشر عَقَبات، وقد مرَّ أنّ ذلك في حكم المستحيلات، فلا يمكنُ الاستدلالُ بالأحاديث نهائياً، وما تقدّم في المتواتر: يُقال في النصوص القرآنية أيضاً، فلا يجوز الاستدلالُ بها في العقائد!!.

إذاً، فما دام أنّ زبالات أفكار الوثنيين اليونان وغيرهم قطعية

(١) «أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة» لشيخنا الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف (١/١١٤ - ١١٥).

(٢) اقتباس من كلام الدكتور عبد الرحيم السلمي في كتابه النافع «حقيقة التوحيد بين أهل السُنَّة والمتكلمين» (ص ٣٩٩).

من حيث الثبوت والدلالة، وهي تنهضُ بالمطلوبِ في علم الكلام: فلا حاجةَ حينئذٍ إلى أن يُتَعَبَ المتكلمون أنفسهم في تتبع النصوص! .  
وبعد هذه الجولة مع التفتازاني وغيره من المتكلمين: يتأكد لنا خطأ ما ذكره التفتازاني في مقدمة (شرح العقائد النسفية)<sup>(١)</sup> - وغيره من المتكلمين - من تسمية علم الكلام بـ(علم التوحيد)!

ونؤكد هنا أنّ هذا العلم من أهمّ العوامل التي تسببت في طمس معالم توحيد المرسلين، وبُعدِ الناس عنه، وأنّ أئمتّه - فضلاً عمّن دونهم - من أبعد الناس عن هذا التوحيد، وأنّ ولوجهم في هذا الباب كانت له آثاره الخطيرةُ في حياة المسلمين.

فمن الخطأ الواضح ما يردّه المتكلمون من أنّ علم الكلام «هو الكاشفُ عن أستارِ الألوهية، المُطِيعُ على أسرار الربوبية»<sup>(٢)</sup>، وقد عرفنا ماذا كان نصيبُ الألوهية في هذا العلم، وهو إسدال ستارٍ كثيفٍ عليه، كما أننا قد تأكّدنا من حقيقة أدلتهم في توحيد الربوبية.  
فمن اللعبِ بالمصطلحات الشرعية: أن يُسمّى هذا العلمُ بعلم التوحيد، إلّا إذا كانت التسميةُ لتلبّسهم بنقيضه، كتسمية من ينفي القدرَ بـ(القدرية).

والله تعالى أعلم بالصواب.



(١) (ص ٤).

(٢) صرّح بذلك أبو الثناء شمس الدين الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ) في مقدمة كتابه «مطالع الأنظار شرح طوابع الأنوار» (ص ٢).

## الفصل الثالث

### دراسة مواقفه في توحيد الأسماء والصفات

وفيه تمهيدٌ وثمانيةٌ مباحث:

أما التمهيد: ففيه مقدمات تتعلق بباب الأسماء والصفات.  
المبحث الأول: دراسةٌ منهجه في الإثبات والنفي على ضوء عقيدة السلف الصالح.

المبحث الثاني: منهجه في الصفات السلبية مقارنًا بمنهج السلف الصالح فيه.

المبحث الثالث: دراسةٌ منهجه في صفات الله تعالى.

المبحث الرابع: موقفه من صفات الله وَعَجَلٌ، وهل هي عينُ الذات أو غيره، ومناقشته على ضوء عقيدة السلف الصالح.

المبحث الخامس: مناقشته فيما زعمَ من نسبة التفويض إلى السلف.

المبحث السادس: دراسةُ الشبهات التي استندَ إليها في هذا الباب.

المبحث السابع: استخدامُه للألفاظ المجملة في تقرير معتقداته، ومناقشته في ذلك.

المبحث الثامن: إفرادُ مواقفه من بعض المسائل البارزة، ومناقشته فيها.







## التمهيو

### في مقدمات تتعلق بباب الأسماء والصفات

وفيه أربعة أمور:

الأمر الأول: تعريف (الاسم) و(الصفة).

الأمر الثاني: أهميّة باب الأسماء والصفات في العقيدة.

الأمر الثالث: أقسام الصفات.

الأمر الرابع: أقسام الطوائف في باب الأسماء والصفات.

\*\*\* \* \*\*

### الأمر الأول

#### تعريف (الاسم) و(الصفة)

أولاً: تعريف (الاسم):

أ - تعريفه لغةً:

الاسم لغةً: من السمو، وهو العلوُّ والارتفاع، وهذا هو المشهورُ عند أئمة اللغة<sup>(١)</sup>، وكأنه قيل: اسمٌ: أي: ما علًا وظهَرَ

(١) انظر: «العين» للخليل الفراهيدي (٣١٨/٧)، «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج (٣٩/١ - ٤١)، «تهذيب اللغة» للأزهري (١١٦/١٣ - ١١٧)، «معجم القواعد العربية في النحو والتصريف» (ص ٢٩).

فصارَ عَلَمًا، وكلُّ ما يصحُّ أن يُذكَرَ فلهُ اسمٌ في الجملة<sup>(١)</sup>.

وقد حُكي خلافُ الكوفيين في ذلك<sup>(٢)</sup>، وأنهم يرون أن أصله (الوسم) وهو العلامة، إلا أن الزجاجيَّ (ت ٣٤٠هـ) قال: «أجمع علماء البصريين، ولا أعلم عن الكوفيين خلافًا محصلاً مستندًا إلى من يوثقُ به: أن اشتقاقَ (اسم) من سَمَوْتُ أَسْمُو، أي: علوتُ، كأنه جُعِلَ تنويهاً بالدلالةِ على المسمّى لِمَا كان تحتَه، فأصلُه: (سِمُو) على وَزْنِ حِمْلٍ، وعِدَقٍ، وقنو، وجنو»<sup>(٣)</sup>.

فالصحيحُ أنه مشتقٌّ من (السمو) بدليل جَمْعِهِ على أسماء، وتصغيره على سُمَيِّ، وتصريفه بـ«سَمَيْتِ»، فلو كان من (الوسم): لكان جمعه أوسام، وتصغيره وُسَيْمٌ أو أُسَيْمٌ، وتصريفه بـ«وَسَمْتُ»<sup>(٤)</sup>.

أما (السمو): فقد قال ابنُ فارس (ت ٣٩٥هـ): «السين والميم

(١) «معجم القواعد العربية في النحو والتصريف» (ص ٢٩).

(٢) انظر: «الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين» لابن الأنباري (ص ٦/١ - ١٦)، وهذه المسألة هي أول مسألة فيه، وقد ذكّر أدلة الفريقين بإسهاب، وانظر: «المقتضب» (١/٢٢٩)، «أمالي الشجري» (٢/٦٦)، «شرح أسماء الله الحسنى» للرازي (ص ٢٧).

(٣) «اشتقاق أسماء الله» لأبي القاسم الزجاجي (ص ٢٥٥).

(٤) انظر: «اشتقاق أسماء الله» للزجاجي (ص ٢٥٥ - ٢٥٦)، «الإنصاف» لابن الأنباري (١/٨ - ١٦)، «معجم القواعد العربية» (ص ٢٩)، وانظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/٢٠٧ - ٢٠٩)، وفيه تفصيلٌ عن الأقدار المشتركة بين القولين، وبيانُ الصحيح، وقد رجّح مذهب البصريين في الجملة.

والواو أصلٌ يدلُّ على العلو، يُقال: سَمَوْتُ، إذا علوت، وسَمَا بصره: عَلَا، وسَمَا لي شخصٌ: ارتفع حتى استتبَّته... وسَمَاوَةٌ الهلالِ وكلِّ شيءٍ: شخصُه، والجمعُ سَمَاوٌ، والعربُ تسمي السحابَ سَمَاءً، والمطرَ سَمَاءً... وكلُّ عالٍ مطلٌّ سَمَاءً<sup>(١)</sup>.

وعلى ما ذكره ابنُ فارس يدورُ كلامُ اللغويين<sup>(٢)</sup>.

### ب - تعريفه اصطلاحاً<sup>(٣)</sup>:

عُرِّفَ الاسمُ بعدةٍ تعريفاتٍ أجمعُها: أنه اللفظُ الدالُّ على المسمَّى<sup>(٤)</sup>.

### ثانياً: تعريف الصفة:

#### أ - لغةً:

الصفةُ أصلُها (وصف)، حُذِفَت الواو، وعُوِّضَ عنها التاء؛ كالعِدَّةِ والوَعْدِ<sup>(٥)</sup>.

(١) «معجم مقاييس اللغة» له (٣/٩٨ - سمو).

(٢) انظر: «معاني القرآن وإعرابه» للزجاج (١/٣٩ - ٤١)، «اشتقاق أسماء الله» للزجاجي - وهو تلميذ الأول - (ص ٢٥٥)، «تهذيب اللغة» للأزهري (١٣/١١٦ - ١١٧).

(٣) أعني: في اصطلاح العرف العام، وليس الاصطلاح المعروف عند النحاة.

(٤) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٦/١٩٢)، «بدائع الفوائد» (١/١٦)، وعبارة شيخ الإسلام: (القولُ الدالُّ على المسمَّى)، ولا فرق بين التعبيرين، وانظر: «معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى» (ص ٢٧٣).

(٥) انظر: «الصحاح» (٤/١٤٣٨)، «لسان العرب» (٩/٣٥٦).

يقول ابن فارس في مادة (وصف): «الواو والصادُ والفاء: أصلٌ واحد، هو تحليّة الشيء، ووَصَفْتُهُ أَصِفُهُ وَصْفًا. والصفة: الأمانة اللازمة للشيء، كما يُقال: وَزَنْتُهُ وَزَنًا، والزَّنة: قدرُ الشيء، يُقال: اتَّصَفَ الشيءُ في عين الناظر: احتملَ أن يُوصَفَ.

وأما قولهم: وَصَفَتِ الناقَةُ وَصُوفًا، إذا أجادت السير: فهو من قولهم للخادم: وصيف، وللخادمة: وصيفة، ويُقال: أوصفتِ الجارية؛ لأنهما يُوصَفان للبيع»<sup>(١)</sup>.  
ووصفه يصفه وصفًا وصفة: نَعَتَهُ<sup>(٢)</sup>.

ويرى البعض أن (الوصف) و(الصفة) مترادفان<sup>(٣)</sup>، والصحيح الفرق بينهما<sup>(٤)</sup>، كما هو واضح من كلام ابن فارس السابق، وقال الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ): «الوصفُ ذكرُ الشيء بحليته ونعته، والصفة: الحالة التي عليها الشيء من حليته ونعته؛ كالزَّنة التي هي قدرُ الشيء، والوصفُ قد يكون حقًا وباطلاً»<sup>(٥)</sup>.

(١) «معجم مقاييس اللغة» له (٦/١١٥)، وانظر: «مجمّل اللغة» له (٤/٩٢٧)، «تهذيب اللغة» للأزهري (١٢/٢٤٨)، «لسان العرب» (٩/٣٥٦ - ٣٥٧)، «القاموس المحيط» (ص ١١١١).

(٢) «القاموس المحيط» (ص ١١١١).

(٣) وقد استدلل المعتزلة بقولهم على أنّ الصفة هي وصف الواصف، وانظر الرد عليهم في «التمهيد» للباقلاني (ص ٢٥٢).

(٤) وممن وضّح ذلك وصرّح به هو الإمام البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص ١١٤).

(٥) «المفردات في غريب القرآن» له (ص ٥٢٥).

وقال الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ): «فالوصفُ والصفةُ مصدران كالوعدِ والعدة، والمتكلمون فرّقوا بينهما فقالوا: الوصفُ يقومُ بالواصف، والصفةُ تقومُ بالموصوف»<sup>(١)</sup>.

«فقولُ القائل: زيدٌ عالمٌ: وصفٌ لزيد باعتبار أنه كلامُ الواصف، لا صفة له، وعلمُه القائمُ به صفةٌ لا وصف»<sup>(٢)</sup>.

### ب - اصطلاحًا:

الصفةُ في الاصطلاح العام: «عبارة عن كل أمرٍ زائدٍ على الذات، يُفهم في ضمن فهم الذات، ثبوتياً كان أو سلبياً، فيدخلُ فيه الألوان، والأكوان، والأصوات، والإدراكات، وغير ذلك»<sup>(٣)</sup>.

والعلاقةُ بين الصفةِ والموصوفِ هي النسبةُ الثبوتيةُ، وتلك النسبةُ إذا اعتُبرت من جانب الموصوفِ يُعبّرُ عنها بالاتصاف، وإذا اعتُبرت من جانب الصفة يُعبّرُ عنها بالقيام<sup>(٤)</sup>.

وأما تعريفها في الاصطلاح الشرعي<sup>(٥)</sup>:

«هي ما قامَ بالذات الإلهيةِ مما يُميّزها عن غيرها، ووَرَدَت به نصوصُ الكتاب والسنة»<sup>(٦)</sup>.

(١) «التعريفات» له (ص ٢٤٧).

(٢) «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٤/٣٤٦)، وانظر: «الكليات» (ص ٥٤٦).

(٣) «الكليات» لأبي البقاء الكفوي (ص ٥٤٦).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٤٦).

(٥) انظر التفصيلَ في: «الصفات الإلهية: تعريفها وأقسامها» لشيخنا الدكتور محمد بن خليفة التميمي (ص ١٢ - ١٨).

(٦) «الصفات الإلهية: تعريفها وأقسامها» (ص ١٢).

وقوله: «ما قام بالذات»: يخرج بهذا القيد ما كان من إضافة المُلْك والتشريف؛ إذ الإضافة إلى الله تعالى نوعان:

**النوع الأول:** إضافة مُلْكٍ وتشريف، وضابطها: كلُّ ما يُضَافُ إلى الله تعالى مما كان عيناً قائماً بنفسه، أو حالاً في ذلك القائم بنفسه، ومثال الأول قوله تعالى: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَهَا﴾ [الشمس: ١٣]، ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩].

وهذا النوع لا يكون صفة؛ لأن الصفة تكون قائمةً بالموصوف.

**النوع الثاني:** إضافة الصفة إلى الله، وضابطها: ما كان صفةً قائمةً بغيرها، ليس لها محلُّ تقومُ به<sup>(١)</sup>، وهي المقصودة هنا. فالله لا يتصفُ إلا بما قامَ به، لا بما يخلقه في غيره، وهذا حقيقة الصفة؛ فإن كلَّ موصوفٍ لا يُوصَفُ إلا بما قامَ به، لا بما هو مباينٌ له، صفةً لغيره<sup>(٢)</sup>.

ومن فوائد هذا التقييد: الردُّ على الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، الذين زعموا أن الصفة هي مجرد قول الواصف، وأن إضافة الصفات هي إضافة وصفٍ من غير قيام معنى به<sup>(٣)</sup>، وهذا باطل؛ لأن حقيقة الصفة هي ما قامَ بالموصوف، والموصوف لا يُوصَفُ إلا بما قامَ به، لا بما هو مباينٌ له، كما سبق.

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣١٨/٦).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣١٨/٦).

(٣) المصدر السابق (٣١٨/٦، ٣٤١، ١٤٧ - ١٤٨).

وقوله: «مما يُمَيِّزُهَا عن غيرها»: فيه إشارة إلى وظيفة الصفة، فالله ﷻ وَصَفَ نَفْسَهُ بصفاتٍ كثيرةٍ تَعَرَّفَ بها إلى عباده، وهذه الصفاتُ هي التي تُمَيِّزُ الخالقَ ﷻ عَمَّا سِوَاهُ، وتُظهِرُ للعبادِ كَمَالَ الرَّبِّ ﷻ وَعِظَمَهُ شَأْنَهُ، وَجَلَالَ قُدْرَتَهُ، وتزيدُ العبدَ مَعْرِفَةَ بِاللَّهِ ﷻ، وَلَا شَكَّ أَنَّ حَاجَةَ النَّاسِ إِلَى مَعْرِفَةِ رَبِّهِمْ هِيَ أَعْظَمُ الْحَاجَاتِ، وَلِذَلِكَ تَعَرَّفَ اللَّهُ إِلَى عِبَادِهِ بِصِفَاتِهِ؛ لِيَكُونَ ذِكْرُهُمْ لَهُ أَعْظَمَ وَأَكْثَرَ.

«وكلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشدَّ وأكثر: كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر، وكانت الأسماء المَعْرِفَةُ له أكثر، وكانت على معانيه أدل»<sup>(١)</sup>.

وهذا الشأنُ حاصلٌ في باب أسماء الله وصفاته، فالله تعالى هو أجلُّ معلوم وأَعْظَمُهُ وأكْبَرُهُ، ولذلك كان العلمُ بأَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وصفاته وأفعاليه أَجَلَّ الْعُلُومِ وَأَشْرَفَهَا وَأَعْظَمَهَا، فَمَنْ عَرَفَ اللَّهَ تَعَالَى عَرَفَ مَا سِوَاهُ، وَمَنْ جَهِلَ رَبَّهُ فَهُوَ لِمَا سِوَاهُ أَجْهَلٌ، فَالْعِلْمُ بِاللَّهِ أَصْلُ كُلِّ عِلْمٍ، وَهُوَ أَصْلُ عِلْمِ الْعَبْدِ بِسَعَادَتِهِ وَكَمَالِهِ، وَمِصَالِحِ دُنْيَاهُ وَأَخْرَتِهِ، وَالْجَهْلُ بِهِ مُسْتَلْزِمٌ لِلْجَهْلِ بِنَفْسِهِ وَمِصَالِحِهَا وَكَمَالِهَا، وَمَا تَزَكُو بِهِ وَتَفْلِحُ بِهِ، فَالْعِلْمُ بِهِ سَعَادَةُ الْعَبْدِ، وَالْجَهْلُ بِهِ أَصْلُ شِقَاوَتِهِ<sup>(٢)</sup>.

وعلى أساس العلم الصحيح بالله وأسمائه وصفاته يقوم الإيمانُ

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٣٣٠).

(٢) «مفتاح دار السعادة» للإمام ابن القيم (١/٨٦).

الصحيح، والتوحيدُ الخالص، وتبني مطالبُ الرسالة جميعها.  
 فمعرفةُ الله تعالى تَلزِمُ العبدَ المؤمنَ لينعقدَ بها أصلُ الإيمان،  
 ولتجعله في سلامةٍ من الكفر والشركِ المُخرِجِين من الإيمان<sup>(١)</sup>.  
 وأمّا قوله: «ووردت به نصوصُ الكتاب والسُنَّة»: فيعني أنه  
 يجبُ الوقوفُ في هذا الباب على ما جاءت به نصوصُ الكتاب  
 والسُنَّة الصحيحة، فلا نُثبتُ لله تعالى من الصفات إلا ما دلَّ الكتابُ  
 والسُنَّة على ثبوته.

ولدلالةِ الكتابِ والسُنَّة على ثبوتِ الصفاتِ ثلاثةُ أوجه:

الوجهُ الأول: التصريح بالصفة:

كالعزّة في قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ [فاطر: ١٠]،  
 وقوله ﷻ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِعِزَّتِكَ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ»<sup>(٢)</sup>.

الوجهُ الثاني: تضمُّنُ الاسمِ للصفة:

من الأمور المتقررة في عقيدة أهل السُنَّة والجماعة: أنّ  
 أسماءَ الله - تعالى - الحسنى متضمِّنةٌ للصفات، فكلُّ اسمٍ يدلُّ على  
 معنىٍ من صفاته، ليس هو المعنى الذي دلَّ عليه الاسمُ الآخر:

- فالعزيز: متضمِّنٌ لصفة العزة، وهو مشتقٌّ منها.
- والخالق: متضمِّنٌ لصفة الخلق، وهو مشتقٌّ منها.
- والرحيم: متضمن لصفة الرحمة، وهو مشتقٌّ منها.

(١) «الصفات الإلهية: تعريفها وأقسامها» (ص ١٤ - ١٥).

(٢) أخرجه مسلمٌ في «صحيحه» (٢٠٨٦/٤)، ح (٢٧١٧) في الذكر، باب  
 التعوذ من شر ما عمل، ومن شر ما لم يعمل.



فأسماءُ الله تعالى مشتقةٌ من صفاته .

الوجهُ الثالثُ : التصريحُ بفعلٍ أو وصفٍ دالٍ عليها :

أي : ما فيها معنى الصفة والفعل ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [النساء : ١٦٤] ، وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [الأعراف : ٥٤] ، وغيرها من الآيات <sup>(١)</sup> .

### الأمر الثاني

#### أهميّةُ باب الأسماء والصفات في العقيدة

يُعتَبَرُ هذا البابُ أهمّ وأوسعَ الأبوابِ العقديّةِ «خطورةٌ ومزلةٌ من جهةٍ كونه محلّ خلافاتٍ شديدةٍ ومعقّدةٍ دارت رحاها بين علماء السلف من جهة ، والفلاسفةِ وأهلِ الكلامِ والمشبهةِ من جهةٍ أخرى» <sup>(٢)</sup> .

وبالأخصّ مسألة الصفات ، فهي «أهمُّ المشاكلِ الكلاميّةِ على الإطلاق ، وأعظمها تشعبًا ، وأكثرها مثارًا للخلافِ وتنازُعِ الآراءِ بين الفرقِ المختلفةِ من مثبتين ونفاة ، حتى إنه من غيرِ المبالغةِ أن نقول : إنها هي المحورُ الذي تدورُ عليه مباحثُ علمِ الكلامِ كلّهُ تقريبًا» <sup>(٣)</sup> .

كما أنّ مسألة (الصفات) من المسائل «التي كانت مثارَ جدلٍ

(١) «الصفات الإلهية: تعريفها وأقسامها» للدكتور محمد بن خليفة التميمي (ص ١٥ - ١٨) .

(٢) «معتقدُ أهلِ السُنّةِ والجماعةِ في توحيد الأسماء والصفات» للدكتور محمد بن خليفة التميمي (ص ٢٤) .

(٣) «ابن تيمية السلفي» للشيخ الهراس (ص ٨٧) .

بين الطوائف منذ نشأة الفرق الإسلامية، كما أنها كانت أقوى مَحَكَّ تمييز من يسيرُ على مذهب السلفِ الصالح، ممن رضي بموافقة إحدى طوائفِ أهلِ الأهواء»<sup>(١)</sup>.

وبسبب النزاع في هذا الباب المهم: ترتب انقسامُ الناس إلى ثلاثة أقسام:

أهل السُّنة، وأهل التعطيل، وأهل التمثيل.

و«من واجب طالب العلم أن يتعمَّق في فهم الحقِّ المبنيِّ على الكتاب والسُّنة، قال تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فالرُّدُّ إلى الله يكون بالرُّدِّ إلى كتابه، والرُّدُّ إلى رسوله ﷺ بعد وفاته يكون بالرُّدِّ إلى سُنَّته ﷺ، وقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا رِيسَالَ اللَّهِ وَرِيسَالَ الرَّسُولِ وَأَطِيعُوا رَسُولَهُ إِنَّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَذَلِكَ نُبَيِّنُ لِلنَّاسِ آيَاتِهِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٤٠]، فالله أعلم بنفسه، وهو الذي أخبر بأسمائه وصفاته في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، وكذلك فإنَّ النبيَّ أعلم الناس بربه، وأصدقهم خبراً، وقد قال الله في حقه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]

فمن الواجب على المسلم: أن يدرسَ هذا البابَ ويتعمَّق في فهمه وفق ما ورد في الكتاب والسُّنة، وأن يُحذَّرَ من التيارات الفلسفية، التي أضرت أصحابها، وأدخلتهم في دوامة الانحراف والضياع، فحالت بين قلوبهم وبين معرفة ربهم، فأصبحت قلوبهم مُظلمة، جاهلة بحقائق الإيمان، فترتب على ذلك إعراضهم عن الله وعن ذكره ومحبته والثناء عليه بأوصاف كماله ونعوت جلاله، فانصرف قُوى حُبهم وشوقهم وأنسهم إلى سواه.

(١) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٢٩).

ومعلوم أنه لا يستقرُّ للعبدِ قَدَمٌ في المعرفة، بل ولا في الإيمان، حتى يؤمنَ بأسماء وصفاتِ الربِّ ﷻ، ويعرفها معرفةً تُخرِجُه عن حدِّ الجهلِ برَبِّه، فالإيمانُ بالأسماءِ والصفاتِ وتعرُّفها هو أساسُ الإسلام، وقاعدةُ الإيمان، وثمرَةُ شجرةِ الإحسان، فَمَنْ جَحَدَهَا: فقد هَدَمَ أساسَ الإسلامِ والإيمان، وثمرَةَ شجرةِ الإحسان، فضلاً عن أن يكون من أهل العرفان.

فينبغي للمؤمن أن يبذلَ مقدوره ومستطاعه في معرفة الأسماء والصفات، وأن تكون معرفته سالمةً من داء التعطيل، وداء التمثيل، اللذين ابتليَ بهما كثيرٌ من أهل البدع المخالفة لِمَا جاء به الرسول ﷺ، فالمعرفةُ الصحيحةُ هي المتلقاةُ من الكتابِ والسُّنة، وما رُوي عن الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، فهذه هي المعرفةُ النافعةُ التي لا يزالُ صاحبها في زيادةِ إيمانه، وقوةِ يقينه، وطمأنينةِ أحواله<sup>(١)</sup>.

هذه ناحيةٌ من نواحي أهمية هذا الباب، والتي تتصلُّ بكثرة خوض أهل البدع فيه، ودقَّة مسائله، وخطورة الخوض فيه دون الاستنادِ إلى النصوصِ الشرعيةِ على ضوء فهم السلف الصالح، والتي هي طوقُ النجاةِ الوحيد في هذا البابِ وغيره من أبواب العقيدة، مما يوجبُ على الجميع استشعارَ تلك الأهمية التي يتميِّزُ بها هذا النوعُ من التوحيد.

وهناك جانبٌ آخر يفوقُ الجانبَ المذكور في الخطورة، ويكسِبُ هذا النوعُ من التوحيد أهميةً كبرى، وهو ما يمكن أن يُعبَّرَ عنه بالأهمية الذاتية لهذا النوع من التوحيد، حيث إنه شطرُ باب

(١) «معتقد أهل السُّنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات» (ص ٢٤ - ٢٥).

الإيمان بالله تعالى، وأشرف العلوم وأهمها على الإطلاق، وأصل العلوم الدينية، والعلم به يفتح للعبد باب معرفة الله تعالى، كما أن أساس العلم الصحيح هو الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته، والعلم بأسمائه تعالى وصفاته هو حياة القلوب.

كما أن ثمرة معرفته عظيمة في قلب المؤمن «من زيادة في الإيمان، ورسوخ في اليقين، وما تجلبه له من النور والبصيرة التي تُحصّنه من الشبهات المضللة والشهوات المحرّمة.

فهذا العلم إذا رسخ في القلب أوجب خشية الله لا محالة، فلكل اسم من أسماء الله تأثير معين في القلب والسلوك، فإذا أدرك القلب معنى الاسم، وما يتضمّنه، واستشعر ذلك: تجاوب مع هذه المعاني، وانعكست هذه المعرفة على تفكيره وسلوكه.

ولكل صفة عبودية خاصة هي من موجباتها ومقتضياتها، فالأسماء الحسنى والصفات العلى مقتضية لآثارها من العبودية، وهذا مطّرد في جميع أنواع العبودية التي على القلب والجوارح<sup>(١)</sup>. ولن أدخل في تفاصيل هذا الجانب<sup>(٢)</sup>، اكتفاءً بهذه الإشارة المختصرة.

(١) «معتقد أهل السنّة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات» (ص ٢٢).  
 (٢) انظر التفصيل في هذا الموضوع: «معتقد أهل السنّة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات» (ص ١٢ - ٢٥)، «أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنّة والجماعة» للأشقر (ص ١٦ - ٣٦)، «إتحاف المريد بمعرفة التوحيد» للبريكان (ص ٤٩ - ٥٠)، «رسائل في العقيدة» للحمد (ص ١٤٨ - ١٥٢)، «التعبّد بالأسماء والصفات - لمحات علمية إيمانية» لوليد بن فهد الودعان (ص ٢٢ - ٣٢).

## الأمر الثالث

### أقسام الصفات

أولاً: أقسام الصفات عند أهل السنّة والجماعة<sup>(١)</sup>:

قبل الدخول في تفاصيل هذا الموضوع: أستحسن الإشارة إلى موضوع مهم، وهو أنه: لم يعرف عن السلف تقسيم الصفات ولا الخوض في ذلك، قال الإمام المقرئ<sup>(٢)</sup> (ت ٨٤٥هـ) في ذلك:

«بل كلُّهم<sup>(٢)</sup> فهموا معنى ذلك<sup>(٣)</sup>، وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم، ولا فرّق أحدٌ منهم بين كونها صفةً ذاتيةً، أو صفةً فعل، وإنما أثبتوا له تعالى: صفاتٍ أزليّةً، من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعز، والعظمة، وساقوا الكلام سواقاً واحداً.

وهكذا أثبتوا ﷺ ما أطلقه الله - سبحانه - على نفسه الكريمة من: اليد، والوجه، ونحو ذلك، مع نفي مماثلة المخلوقين.

فأثبتوا ﷺ بلا تشبيه، ونزّهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض - مع ذلك - أحدٌ منهم إلى تأويل شيءٍ من هذا، ورأوا بأجمعهم

(١) استفدت في هذا الموضوع من: «الصفات الإلهية: تعريفها - أقسامها» لشيخنا الدكتور محمد بن خليفة التميمي (ص ٥٧ - ٨٤)، «الماتريديّة وموقفهم من الأسماء والصفات اللّهية» لشيخنا الدكتور شمس الدين السلفي (٤١٨/٢ - ٤٢٨).

(٢) يقصد الصحابة ﷺ.

(٣) أي: معنى ما وصف به الرب - تبارك وتعالى -.

إجراء الصفات كما وردت...»<sup>(١)</sup>.

«ولكن لما خاض المتكلمون في تقسيم الصفات: اقتضى ذلك أن يكون لأهل السنة منهجٌ واصطلاحٌ في ذلك للردّ على أهل البدع، فتكلم أئمة السنة بأشياء لم يُنقل عن الصحابة التصريحُ بذلك، وإن كان لها معانٍ صحيحةٌ معقولةٌ موافقةٌ لنصوص الكتاب والسنة...»<sup>(٢)</sup>.

### أ - أقسام الصفات عموماً:

صفاتُ الله تعالى تنقسمُ إلى قسمين:

١ - صفات ثبوتية.

٢ - صفات سلبية (منفية).

### القسم الأول: الصفات الثبوتية:

وتعريفها: هي ما أثبتّه الله تعالى لنفسه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ.

وهي كثيرة، منها: العلم، والحياة، والعزة، والقدرة، والحكمة، والكبرياء، والقوة، والاستواء، والنزول، والمجيء، وغيرها.

وهي صفات مدح وكمال، فكلما كثرت وتنوّعت دلّلتها: ظهرَ من كمال الموصوفِ بها ما هو أكثر، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبرَ الله بها عن نفسه أكثر بكثير من الصفات السلبية<sup>(٣)</sup>.

(١) «الخطط» له (٣٥٦/٢).

(٢) «الماتريديّة وموقفهم من الصفات اللّهيّة» (٢/٤١٨ - ٤١٩).

(٣) «الصفات الإلهية: تعريفها - أقسامها» (ص ٥٧)، وهو مقتبسٌ من (القواعد المثلى» للشيخ ابن عثيمين (ص ٢١ - ٢٢).

إضافةً إلى أن الأصلَ في معرفة الله تعالى صفاتُ الإثبات،  
والسلبُ تابعٌ، ومقصودُه تكميلُ الإثبات، بل كلُّ تنزيهٍ مُدخٍ به الربُّ  
ففيه إثباتٌ<sup>(١)</sup>.

### القسم الثاني: الصفات السلبية:

وهي ما نفاه الله - سبحانه - عن نفسه في كتابه، أو على  
لسان رسوله ﷺ.

وكلُّها صفاتٌ نقص في حقه؛ كالموت، والنوم، والجهل،  
والنسيان، والعجز، والتعب، والظلم، فيجبُ نفيها عن الله ﷻ، مع  
إثبات أن الله موصوفٌ بكمال ضدها على الوجه الأكمل<sup>(٢)</sup>.

وسياأتي التفصيلُ عن الصفات السلبية في المبحث الثاني - إن  
شاء الله تعالى -.

### ب - أقسام الصفات الثبوتية:

تنقسمُ الصفاتُ الثبوتيةُ باعتبارِ مختلفِةٍ إلى أقسامٍ عديدة،  
وهي:

التقسيم الأول: باعتبار تعلقها بمشيئة الله تعالى وعَدَمِهِ:

تنقسمُ بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الصفات الذاتية المحضة:

وهي التي لا تنفكُ عن الله تعالى أزلاً وأبداً، ولا تدخلُ تحت

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/١١٢)، «الصفات الإلهية:  
تعريفها - أقسامها» (ص ٥٨).

(٢) «القواعد المثلى» (ص ٢٣)، «الصفات الإلهية: تعريفها - أقسامها»  
(ص ٥٨).

مشيئته تعالى وفعله، كحياته تعالى، وعلمه، وقدرته، وعلوه على خلقه، وحكمته، وعظمته، وعزته، ووجهه، ويديه، ونحو ذلك.

### القسم الثاني: الصفات الفعلية المحضة (الصفات الاختيارية):

وهي التي تتعلق بمشيئته تعالى، إن شاء فعلها، وإن شاء لم يفعلها؛ كاستوائه تعالى على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة، وغضبه، ورضاه، وضحكه، وفرحه - سبحانه -، وكذلك الخلق، والرزق، وغيرها.

### القسم الثالث: ذاتية باعتبار، وفعلية باعتبار آخر:

كصفة كلامه ﷺ فإنه باعتبار أصله ونوعه صفة ذاتية؛ لأن الله تعالى لم يزل ولا يزال متكلماً، وباعتبار أحاد الكلام وأفراده صفة فعلية؛ لأن الكلام يتعلق بمشيئته تعالى، فالله سبحانه يتكلم متى شاء، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] (١).

والصفات الفعلية يُطلق عليها: الصفات الاختيارية، لما ذُكر من تعلقها بمشيئته تعالى وقدرته، وهي التي يعينها شيخ الإسلام في رسالته التي أَلَّفها في الصفات الاختيارية (٢)، وغيرها من كتبه (٣)،

(١) انظر: «الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات الالهية» (٤٢١/٢)، «الصفات الالهية: تعريفها - أقسامها» (ص ٦٥ - ٦٦)، على اختلافٍ يسيرٍ بينهما.

(٢) وهي مطبوعة ضمن «جامع الرسائل» (٣/٢ - ٧٠)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٢١٧/٦ - ٢٦٨).

(٣) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٢).



وسياتي الحديث عنها بشيء من التفصيل<sup>(١)</sup>.

التقسيم الثاني: من حيث طريق إثباتها:

وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الصفات الشرعية العقلية:

وضابطها: هي التي دَلَّ الشرعُ على إثباتها لله وَعَلَيْهِ، كما أنَّ العقلَ يُثَبِّتُهَا أيضًا له تعالى، كما أنَّ الفطرة السليمة تدل على ذلك، وهي أكثر صفات الربِّ تعالى، بل أغلب الصفات الثبوتية: يشتركُ فيها الدليلان: السمعي والعقلي، وإن كان الأصلُ في ثبوتها الدليلُ الشرعي، ومنها: الحياة، والقدرة، والعلو، والعلم، والسمع، والبصر، والربوبية، والألوهية، والإرادة، والخلق.

وسميت (شرعيةً) لأنَّ الشرعَ دَلَّ عليها أو أرشدَ إليها.

(وعقليةً) لأنها تُعلم صحتها بالعقل، ولا يُقال: إنها لم تعلم

إلا بمجرد الخبر.

«إذا أخبرَ الله تعالى بالشيء، ودلَّ عليه بالدلالات العقلية:

صارَ مدلولاً عليه بخبره، ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يُعلم به،

فيصير ثابتاً بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي

تسمَّى الدلالة الشرعية»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر ما سياتي في (ص ١٩١١) وما بعدها.

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٧٢/٦)، «الصفات الإلهية في الكتاب

والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه» للدكتور الشيخ محمد أمان

الجمامي (ص ٢٠٧)، «الصفات الإلهية: تعريفها - أقسامها» (ص ٧١)،

«الماتريديّة» للدكتور شمس الدين السلفي (٤٢٢/٢).

القسم الثاني: الصفات الخيرية، وتسمى النقلية، والسمعية:

وضابطها: هي التي لا سبيل إلى إثباتها إلا بطريق السمع، والخبر عن الله، أو عن رسوله الأمين ﷺ.

أي: لا سبيل للعقل على انفراده إلى إثباتها، لولا الأخبار المنقولة عن الله، وعن رسوله ﷺ، وهي خبرية محضة، بيد أن العقل السليم لا يعارض فيها الخبر الصحيح.

ومنها: الوجه، اليد، العين، الغضب، الرضا، الفرح، القدم، الاستواء، النزول، المجيء، الضحك.

وهي تنقسم إلى قسمين:

١ - صفات فعلية تتجدد حسب مشيئة الله تعالى، مثل: النزول، الاستواء على العرش، المجيء، الغضب، الفرح، الضحك.

٢ - صفات ذاتية قائمة بذاته العلية، وهي قديمة قدم الذات، مثل: الوجه، اليد، العين، القدم<sup>(١)</sup>.

ثانياً: أقسام الصفات عند المخالفين:

أقسام الصفات عند الكلائية، والأشاعرة، والماتريدية:

وهؤلاء يُسمّون (الصفاتية)، وهم في تقسيم الصفات على

قسمين:

(١) «الصفات الإلهية في الكتاب والسنة» (ص ٢٠٧ - ٢٠٨)، «الصفات الإلهية: تعريفها - أقسامها» (ص ٧١ - ٧٢)، «الماتريدية» للدكتور شمس الدين السلفي (٢/٤٢٢).

## ١ - الكلابية وقدماء الأشاعرة وبعض الماتريدية:

وهؤلاء يتفقون مع أهل السُّنَّة والجماعة في تقسيم الصفات  
عمومًا إلى قسمين:

القسم الأول: الصفات الذاتية.

القسم الثاني: الصفات الفعلية<sup>(١)</sup>.

ولكن لا بد من التنبُّه إلى أمرٍ مهم، وهو: أنهم لا يعترفون  
بقيام الصفات الاختيارية (وهي الفعلية) به تعالى، وموافقتهم لأهل  
السُّنَّة في أصل التقسيم، مع إنكارهم لقيام القسم الثاني به تعالى:  
لا يخلو من التخييط، ولذلك قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ:

«ومَن قال: الصفات تنقسم إلى صفاتٍ ذاتية، وفعلية، ولم  
يجعل الأفعال تقومُ به: فكلامُه فيه تلبيس؛ فإنه - سبحانه - لا يُوصَفُ  
بشيءٍ لا يقومُ به، وإن سلَّم أنه يتصفُ بما لا يقومُ به: فهذا هو  
أصلُ الجهمية، الذين يصفونه بمخلوقاتِه، ويقولون: إنه متكلم،  
ومريد، وراض، وغضبان، ومحَب، ومبغض، وراحم: لمخلوقاتٍ  
يخلقُها منفصلَةً عنه، لا بأمرٍ تقومُ بذاته»<sup>(٢)(٣)</sup>.

(١) انظر: «التمهيد» للباقلاني (ص ٢٦١)، «الإشارة إلى المذهب الحق»  
للشيرازي (ص ١٩٢)، «بحر العلوم» لأبي المعين النسفي (ص ٩٠)،  
«الأمدي وآراؤه الكلامية» (ص ٢٠٩ - ٢١٠).

(٢) «شرح الأصبهانية» (٢/٤٢٥)، و: (ص ٦٣) من طبعة مخلوف.

(٣) وانظر ما سيأتي في المبحث الثالث، المطلب الأول، المقام الثاني،  
الموضوع السادس: بيان إلزام المعتزلة للأشاعرة - دون الماتريدية - كون  
الصفات غير قائمة به تعالى، وذلك لأجل قولهم الفاسد في الصفات  
الفعلية.

كما يقسمون الصفات من حيث أدلتها إلى قسمين :

القسم الأول: الصفات العقلية.

القسم الثاني: الصفات السمعية، وهي الصفات التي وردت

عن طريق الشرع فقط.

٢ - الأشاعرة المتأخرون والماتريدية:

والمعروف عنهم تقسيمهم للصفات إلى قسمين:

١ - الصفات الثبوتية. ٢ - الصفات السلبية.

ثم الصفات الثبوتية يقسمونها إلى قسمين:

١ - الصفة النفسية. ٢ - الصفة المعنوية.

١ - أما الصفات السلبية:

فهي ما دلَّت على عدم محض، أي: تدل على سلب ما لا يليقُ

بالله عن الله من غير أن يدلَّ على معنى وجودي قائم بالذات.

والصفات السلبية عند القائلين بها خمسة، وهي: القِدَم،

والبقاء، والمخالفة للحوادث، والوحدانية، والغنى المطلق، الذي

يُسَمَّونه القيام بالنفس، الذي يعنون به الاستغناء عن المخصص

والمحل<sup>(١)</sup>.

وهذه الصفات الخمس لا تتضمن معنى وجودياً، وإنما تتضمن

أمراً سلبياً فقط.

(١) انظر: «شرح الصاوي على جوهرة التوحيد» (ص ١٤٨ - ١٥٦)،

«صفات الله ﷻ» (ص ٤٤ - ٤٥)، «الصفات الإلهية: تعريفها - أقسامها»

(ص ٨٠ - ٨١).

## ٢ - وأما الصفات المعنوية :

فهي ما دلَّ على معنًى وجوديٍّ قائم بالذات، قال التفتازانيُّ :  
«هي صفةٌ ثبوتيةٌ دالةٌ على معنًى زائدٍ على الذات، ككون الجوهرِ  
حادثًا، ومتحيزًا، وقابلًا للأعراض»<sup>(١)</sup>.

ولم يقر هؤلاء إلا بسبع منها، وهي: الحياة، والعلم،  
والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، ونفوا ما عداها  
من صفات المعاني؛ كالرأفة، والرحمة، والحلم<sup>(٢)</sup>.

وهي القدرُ الذي عند هؤلاء من الإثبات، أما القسمان  
الآخران: فليس فيهما إثباتٌ على الحقيقة.

وهذه الصفات تسمى عند من يقول بالأحوال - وعليه مشى  
المتأخرون من الأشاعرة - بصفات المعاني، وأكثر المتكلمين على  
تسميتها بالصفات المعنوية<sup>(٣)</sup>، كما نصَّ التفتازانيُّ على ذلك<sup>(٤)</sup>،  
وهو الذي يَطرُدُ في كلام شيخ الإسلام.

وأما من فرَّق بين صفات المعاني والصفات المعنوية:  
فالصفات المعنوية عندهم: هي الأحكام الثابتة للموصوفِ بها معلَّلةٌ  
بعللٍ قائمةٍ بالموصوف، وهي: كونه تعالى حيًّا، عليمًا، قديرًا،  
مريدًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا.

وهذا العدُّ لا وجهَ له؛ لأنه في الحقيقة تكرارٌ لصفات المعاني  
المتقدم ذكرها.

(١) «شرح المقاصد» (٤٩/٢).

(٢) «منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات» (ص ٥).

(٣) انظر: «الشامل» للجويني (ص ١٨٢)، «أبكار الأفكار» (٣/٢٥٣ - ٢٥٤).

(٤) انظر: «شرح المقاصد» (٤٩/٢).

فَمَنْ عَدَّهَا مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ: عَدَّهَا بِنَاءً عَلَى ثُبُوتِ مَا يُسَمُّونَهُ  
(الحالة المعنوية)، التي يزعمون أنها واسطةٌ ثبوتيةٌ لا معدومةٌ ولا  
موجودةٌ . . .

والتحقيق: أن هذا خرافةٌ وخيال، والصوابُ أنَّ المعدومَ ليس  
بشيءٍ، وأنَّ العقلَ الصحيحَ لا يجعلُ بين الشيءِ ونقيضه واسطةً البتة،  
فكلُّ ما ليس بموجود: فهو معدومٌ قطعاً، وكلُّ ما ليس بمعدوم فهو  
موجودٌ قطعاً، ولا واسطةً البتة، كما هو معروفٌ عند العقلاء<sup>(١)</sup>.

### ٣ - وأما الصفات النفسية:

فهي «كلُّ صفةٍ ثبوتيةٍ يدل الوصفُ بها على نفس الذات، دون  
معنى زائدٍ عليه، ككون الجوهرِ جوهرًا وذاتًا وشيئًا وموجودًا،  
وتقابلهُ المعنوية»<sup>(٢)</sup>.

وهي كلُّ صفةٍ إثباتٍ لنفسٍ لازمةٍ ما بقيت النفس، غير معللةٍ  
بعللٍ قائمةٍ بالموصوف، وهي عندهم صفةٌ واحدة فقط، وهي صفة  
الوجود<sup>(٣)</sup>، وهي عندهم لا تدلُّ على شيءٍ زائدٍ على الذات.

ويختلف تعريف الصفات النفسية عند القائلين بالأحوال عن  
هذا التعريف كما سيأتي.

والفرقُ بين الصفات النفسية والصفات المعنوية عند

(١) «صفات الله ﷻ في ضوء القرآن الكريم والرد على المخالفين» للشيخ  
الشنقيطي (ص ٥٤ - ٥٥)، «الصفات الإلهية: تعريفها - أقسامها»  
(ص ٨٠).

(٢) «شرح المقاصد» (٤٩/٢)، وانظر: «أبكار الأفكار» (٢٥٣/٣).

(٣) وبعضهم يعدون القَدَم، والقيام بالنفس أيضًا منها. انظر: «الدرء» (٢١/٣).

المتكلمين: أنهم «نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره، فجعلوه من النفسية، وما يمكن تقديرها بدونها، فجعلوه معنويًا، ولا ريب أنه لا يُعقلُ موجودٌ قائمٌ بنفسه ليس قائمًا بنفسه، بخلاف ما يُقدَّرُ أنه عالم، فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم»<sup>(١)</sup>.

قال شيخ الإسلام منتقداً لهذا الفرق - بعد الكلام السابق مباشرة -:

«وهذا التقدير عاد إلى ما قدروه في أنفسهم، وإلا ففي نفس الأمر: جميع صفات الربِّ اللازمة له هي صفاتٌ نفسيةٌ ذاتية، فهو عالمٌ بنفسه وذاته، وهو عالمٌ بالعلم، وهو قادرٌ بنفسه وذاته، وهو قادرٌ بالقدرة، فله علمٌ لازمٌ لنفسه، وقدرةٌ لازمةٌ لنفسه، وليس ذلك خارجاً عن مسمى اسم نفسه»<sup>(٢)</sup>.

وأنه لا يمكن أن يكون ربًّا وخالقًا ما لم يكن موصوفاً بصفات الكمال؛ كالعلم، والقدرة، ونحوها، فدعواهم التفريق دعوى باطلة، ويمكن تقدير بعضها في المخلوق، ولكن بالنسبة للخالق عَلَيْكَ لا يصح ذلك.

هذا هو التقسيم العام الذي اتبعه الأشاعرة، الذين لا يقولون بالأحوال، وهم الجمهور.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٢١).

(٢) المصدر السابق (٣/٢١ - ٢٢)، وانظر فيه: (٣/٢٥ - ٢٩)، وفيه مناقشة طويلة لهذا التقسيم، وأنه عائدٌ إلى تقديرهم الذهني، لا يصح بالنظر إلى الواقع.

وأما الذين يقولون بالأحوال<sup>(١)</sup> - كما يُعزى إلى الباقلاني وغيره - فهم يقسمون الصفة المعنوية إلى قسمين:

١ - معللة بعلة قائمة بالموصوف، وهي كونه تعالى حيًّا عليماً، قديرًا، مريدًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، ويُعبّرون عنها بالعالمية، والقادرية...

٢ - غير معللة بعلة قائمة بالموصوف؛ كالعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

ويختلف تعريف الصفات النفسية عند هؤلاء عن التعريف السابق، حيث يقولون إنها عندهم عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات، لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها، ككون الجوهر جوهرًا، وشيئًا، وذاتًا، ومتحيزًا، وقابلًا للأعراض، وحادثًا؛ فإنها أحوال زائدة على وجود الجوهر عندهم، ولا يتصور توهم انتفائها مع بقاء ذات الجوهر<sup>(٢)</sup>.

هذا، وقد ذكر العلامة الشيخ محمد الشنقيطي رَحِمَهُ اللهُ - وتبعه شيخنا الدكتور محمد التميمي - أن المعروف عن الأشاعرة والماتريدية هو تقسيمهم للصفات إلى أربعة أقسام:

(١) أو الحالة المعنوية، والتي يزعمون أنها واسطة ثبوتية، لا معدومة ولا موجودة، انظر التفصيل فيها في: «الأبكار» (٤٠٧/٣) وما بعدها، وقد بين أن أكثر الأشاعرة وقدماء المعتزلة ينفونها، وأن بعض متأخري المعتزلة والجويني أثبتها، وأما الباقلاني فقد تردّد فيه.

(٢) انظر: «أبكار الأفكار» (٢٥٣/٣ - ٢٥٤).



١ - صفات المعاني . ٢ - الصفات المعنوية .

٣ - الصفات السلبية . ٤ - الصفة النفسية .

وقد نبّه الشيخ الشنقيطي إلى أنّ تفریقهم بين صفات المعاني والصفات المعنوية مبنيٌّ على قولهم بالأحوال، ثم نقد موقفهم في ذلك<sup>(١)</sup>، وما ذكره الشيخ موجودٌ في كتب القوم المتأخرة<sup>(٢)</sup>.

والملاحظ: أنه كما أنّ هذا التقسيم الرباعيّ مبنيٌّ على القول بالأحوال: فكذلك التعريفات التي ذكروها للصفات النفسية والمعنوية هي أيضاً للقائلين بالأحوال، كما تقدم.

وبهذا يُعلم أنه ليس عند هؤلاء من الإثبات إلاّ الصفات السبع، التي يسمونها صفات المعاني، وما عداها من الصفات الثبوتية لا يُثبتونها.

وللمتكلمين تقسيماتٌ أخرى تختلف - بعض الشيء - عن هذا التقسيم<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: «منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات» (ص ٥)، «صفات الله ﷻ في ضوء القرآن الكريم والرد على المخالفين» (ص ٥٤ - ٥٥)، «الصفات الإلهية تعريفها أقسامها» (ص ٨٠).

(٢) انظر: «حاشية الدسوقي على أم البراهين» (ص ٧٣) وما بعدها، «شرح الصاوي على جوهرة التوحيد» (ص ١٤٢) وما بعدها.

(٣) انظر - مثلاً - تقسيمات الرازي في «لوامع البينات» (ص ٤٠)، «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٢٢٤).

## الأمر الرابع

### أقوال الطوائف في باب الأسماء والصفات

تعددت أقوال الطوائف في الأسماء والصفات وإثباتها لله تعالى، وأهم الأقوال هي<sup>(١)</sup>:

١ - قول غلاة القرامطة والباطنية الملاحدة ومن تبعهم: قالوا: إن أثبتنا الصفات شبّهناه بالموجودات، وإن نفيناها شبّهناه بالمعدومات، ولذا فالأولى سلبُ النقيضين عنه، فيقال: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت.

وبعضهم يقول: لا موجود ولا ليس بموجود، ولا معدوم ولا ليس بمعدوم، وهكذا.

وقد ذكر شيخ الإسلام أنّ طائفة من هؤلاء لمّا رأوا قول المثبّته يلزم منه التشبيه بالموجودات، وقول النفاة يلزم منه التشبيه بالمعدومات، وقول هؤلاء الغلاة الذين يسلبون عنه النقيضين يلزم منه التشبيه بالمتنوعات: لجأوا إلى الوقف والسكوت، وقالوا: «نحن لا نقول: ليس بموجود، ولا معدوم، ولا حي، ولا ميت، فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا، فنمتنع عن كلّ من المتناقضين، لا نحكم لا بهذا ولا بهذا، فلا نقول: ليس بموجود ولا معدوم، ولكن لا نقول: هو موجود، ولا نقول: هو معدوم»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/ ١٠٣١ - ١٠٣٣)، «مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات» (ص ١٠١ - ١٣٥).

(٢) «الصفدية» له (١/ ٩٦)، وقال بعد ذلك في (١/ ٩٧): «ومن الناس من يحكي هذا القول عن الحلاج».

٢ - قولُ الجهمية: وهم يَنفون الأسماء والصفات جميعاً، ويوافقهم على هذا كثيرٌ من الفلاسفة والباطنية وغيرهم، الذين يصفونه بالسلوب والإضافات فقط.

٣ - قول المعتزلة: وهم يُثبتون الأسماء، وينفون الصفات.

ولكن إثباتهم للأسماء لا يُفيدهم شيئاً؛ لأنهم يقولون: إمّا أنها أعلامٌ محضةٌ لا تدل على صفات، أو يقولون: عليم بلا علم، قديرٌ بلا قدرة.

٤ - قولُ الأشاعرة والماتريدية: وهم يُثبتون الأسماء، وبعض الصفات، ويتأولون بعضها - على اختلافٍ بينهم - أو يفوضون، وسيأتي عرضُ موقفهم إجمالاً في المطلب الثاني من المبحث الأول - إن شاء الله تعالى -.

٥ - قولُ المشبهة: وهم يُثبتون الصفات، ولكنهم يجعلونها من جنس صفات المخلوقين، فيُشبهون الله بخلقه.

٦ - قولٌ من يتوقفُ فيها (المفوضة): إمّا أنهم يقولون: يجوز أن يكون المراد بالصفات ما يليقُ بالله، أو أموراً أخرى، وإمّا أنهم لا يبحثون ذلك مطلقاً، بل يقتصرون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث.

٧ - قولُ أهل السُنّة والجماعة: وهم يُثبتون ما أثبتَه الله تعالى لنفسه، وأثبتَه له رسوله ﷺ، من غير تحريفٍ ولا تكييف، ومن غير تمثيلٍ ولا تعطيل، فهم يُثبتون الصفات الواردة في الكتاب والسُنّة الصحيحة على ما يليقُ بجلال الله تعالى وعظمته.

ولشيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - تقسيمٌ دقيقٌ لأقوال

الطوائف المنتسبة للسنة، حيث قال: «وجماع الأمر: أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام، كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة:

- قسمان يقولان: تُجرى على ظواهرها.
- وقسمان يقولان: هي على خلاف ظاهرها.
- وقسمان يسكتون.

أمّا الأولان: فقسمان:

أحدهما: من يُجريها على ظاهرها، ويجعلُ ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، فهؤلاء المشبهة. ومذهبهم باطل، أنكره السلف، وإليه توجه الرد بالحق.

الثاني: من يُجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، كما يُجرى ظاهرُ اسم العليم، والقدير، والرب، والإله، والموجود، والذات، ونحو ذلك، على ظاهرها اللائق بجلال الله... (١).

وأمّا القسمان اللذان ينفيان ظاهرها، أعني: الذين يقولون: ليس في الباطن مدلول هو صفة الله تعالى قط، وأن الله لا صفة له ثبوتية، بل صفاته إمّا سلبية، وإمّا إضافية، وإمّا مركبةٌ منهما، أو يُثبتون بعض الصفات - وهي الصفات السبعة، أو الثمانية، أو الخمسة عشر - أو يُثبتون الأحوال دون الصفات، ويقرون من الصفات الخبرية بما في القرآن دون الحديث، على ما قد عُرف من مذاهب المتكلمين -: فهؤلاء قسمان:

(١) وهم أهل السنة والجماعة.

• قَسَمٌ يتأولونها، ويُعَيِّنون المراد، مثل قولهم: استوى بمعنى استولى، أو بمعنى علو المكانة والقدر، أو بمعنى ظهور نوره للعرش، أو بمعنى انتهاء الخلق إليه، إلى غير ذلك من معاني المتكلمين<sup>(١)</sup>.

• وقَسَمٌ يقولون: الله أعلم بما أرادَ بها، لكننا نعلم أنه لم يُردْ إثباتَ صفةٍ خارجةٍ عما علمناه<sup>(٢)</sup>.  
وأما القسمان الواقفان:

• فقسَمٌ يقولون: يجوز أن يكون المرادُ ظاهرُها اللائقُ بجلال الله، ويجوز أن لا يكون المرادُ صفةً لله، ونحو ذلك، وهذه طريقةٌ كثيرٌ من الفقهاء وغيرهم.

• وقومٌ يُمسكون عن هذا كله، ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات. فهذه الأقسام الستة لا يمكن أن يخرج الرجلُ عن قسم منها<sup>(٣)</sup>. ثم بيّن - رحمه الله تعالى - أن الصوابَ طريقةُ السلف، وأن فيها السلامة والرشاد.



(١) وهؤلاء هم عامة المتكلمين، الذين يسلكون التأويل.  
(٢) وهؤلاء هم المفوضة، والتفويضُ مسلكٌ من مسالك المتكلمين أيضًا.  
(٣) «الفتوى الحموية الكبرى» (ص ٥٣٩ - ٥٤٨)، وضمن «مجموع الفتاوى» (١١٣/٥ - ١١٧)، وهناك بعض الاختلافات الطفيفة بين النسخة المحققة وبين نسخة الفتاوى، ولم أشر إليها نظرًا للاختصار، وانظر - أيضًا -: «مجموع الفتاوى» (١٦/٣٩٨ - ٣٩٩).



## المبحث الأول

# دراسة منهجه في الإثبات والنفي على ضوء عقيدة السلف الصالح فيه

سأتناولُ في هذا المبحث - بإذن الله تعالى - دراسةً منهج التفتازانيّ في باب الأسماء والصفات، وسيكون هذا المبحث إجمالاً للبحوث اللاحقة في هذا الفصل فيما يتعلّق بباب الصفات، أمّا باب الأسماء: فسيكون هذا المبحث شاملاً لكل ما يتعلّق به، ولن أتعرض له في البحوث اللاحقة؛ ذلك لأنّ الكلامَ حوله قليل، كما أنّ التفتازانيّ قد وافقَ أهل السنّة والجماعة في أكثرِ أصوله. وعليه، فسيكون الكلامُ في هذا المبحث في مطلبين:

\*\*\* \* \*\*\*

## المطلب الأول

دراسة منهج التفتازاني في الإثبات والنفي  
في باب أسماء الله تعالى

لم يتطرق التفتازاني في «شرح العقائد النسفية» لمباحث الأسماء بذلك التفصيل الذي نراه عنده في كتبه الكلامية الأخرى، ك«المقاصد» وشرحه<sup>(١)</sup>، وك«تهذيب الكلام»<sup>(٢)</sup>، حيث بحث فيها معظم المسائل المتعلقة بهذا الباب.

وهذا نابغ من طبيعة هذا الكتاب، حيث إنه محكوم فيه بمتن «العقائد النسفية»، والنسفي لم يُفرد باب الأسماء بعنوان مستقل يضم شتات مسائله ولو بالإشارة، حتى يتمكن التفتازاني من التفصيل فيه.

على أن كلام التفتازاني في «شرح العقائد» على قلته يكفي لإعطاء فكرة عامة عن منهجه في هذا الباب، ولرسم إطار لمذهبه فيه.

وفيما يلي عرضٌ للمسائل التي تعرض لها في هذا الكتاب، وذلك في أمرين:

(١) (٤/ ٣٣٥ - ٣٤٩).

(٢) (ق: ٤٦ - ٤٧).



## الأمر الأول

### المسائل التي وافق فيها أهل السنة والجماعة

وهذه المسائل هي :

- ١ - إثبات أسماء الله تعالى في الجملة .
- ٢ - وأن أسماء الله تعالى توقيفية، لا تُثبِتُ إلا بالأدلة الشرعية .
- ٣ - وأن أسماءه تعالى متضمّنة للصفات، وليست أعلامًا مجردةً من الصفات، والرد على المعتزلة في ذلك .

### أما الموضوع الأول :

فقد ذكرَ النسفي بعضَ الأسماء معتبرًا إيّاها أسماءَ الله تعالى، وأقرّه التفتازاني مؤيدًا ببعض الأدلة، وهذه الأسماء هي: الواحد، والقديم، والحي، والقادر، والسميع، والبصير، والشائي، والمريد، وقد سبقَ التفصيلُ في اسم (الواحد)، وسيكون الكلام في بقية الأسماء، وإليك نصّ النسفي والتفتازاني - والمطلّل للأول - :

«القديم: هذا تصريحٌ بما عُلمَ التزامًا؛ إذ الواجبُ لا يكون إلا قديمًا، أي: لا ابتداءً لوجوده؛ إذ لو كان حادثًا مسبقًا بالعدم: لكان وجوده من غيره ضرورةً...»<sup>(١)</sup>.

(١) يستطرّد التفتازاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بعد هذا النص في بيان قوّة التلازم بين (القديم) و(الواجب)، وأنّ ذلك تَسَبَّبَ في جزم بعض الأئمة بترادّف الاسمين، وهذا خطأ، وسيأتي نصّه - المحذوف هنا - في بداية المبحث الرابع - إن شاء الله تعالى - .

الحي، القادر، العليم، السميع، البصير، الشائي، المرید:

• لأن بديهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع، والنظام المحكم، مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة، والنقوش المستحسنة: لا يكون بدون هذه الصفات.

• على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله عنها.

• وأيضاً: قد ورد الشرع بها، وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها؛ فيصح التمسك فيها بالشرع؛ كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع، وكلامه، ونحو ذلك، مما يتوقف ثبوت الشرع عليه<sup>(١)</sup>.

وهذا النص فيه أمران:

١ - إطلاق بعض الأسماء على الله تعالى، وقد مر ذكرها.

وقد أصاب في إثبات الأسماء له تعالى في الجملة، كما أنه أصاب - أيضاً - في اعتبار بعضها أسماء له تعالى، وهي الأسماء: الحي، والقادر، والعليم، والسميع، والبصير.

بينما أخطأ في بعضها، وهي الأسماء: القديم، والشائي،

والمرید.

وسياي بحث ما أخطأ فيه في الأمر الثاني - إن شاء الله تعالى -.

٢ - التذليل على صحة إطلاق تلك الأسماء على الله تعالى.

وقد أحسن في ذلك، إلا أنه قد أحرر الأدلة الشرعية، ومع ذلك اعتذر من ذكرها بعذر يقرر المبدأ الفاسد، بل ويرسخه، وهو

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٨ - ٣٠).

قبوله لمبدأ «الدور» الاعتزالي، الذي كان من أسباب القول بتقديم العقل على النقل، وقد سبق التفصيل في بيان فساد<sup>(١)</sup>.

فكان الواجب على التفتازاني - رحمه الله تعالى - أن يقدم الدليل الشرعي، ولا يعبأ بذلك الأصل الاعتزالي الباطل، وستأتي الإشارة إلى هذه الأدلة مرة أخرى عند مبحث الصفات - إن شاء الله تعالى -.

وأما الموضوع الثاني: وهو بيان كون أسماء الله تعالى توقيفية:

فقد صرح التفتازاني بذلك عند استدلاله لعدم جواز إطلاق اسم (الجسم)، و(الجوهر) على الله تعالى، قال في ذلك: ولا جسم<sup>(٢)</sup>: لأنه متركبٌ ومتحيزٌ، وذلك أمانة الحدوث.

ولا جوهر: أما عندنا: فلأنه اسمٌ للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيزٌ، وجزءٌ من الجسم، والله تعالى متعالٍ عن ذلك.

وأما عند الفلاسفة: فلأنهم، وإن جعلوه اسماً للموجود، لا في موضوع<sup>(٣)</sup>، مجرداً كان أو متحيزاً، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة، التي إذا وجدت كانت لا في موضوع.

وأما إذا أريد بهما<sup>(٤)</sup> القائم بذاته، والموجود لا في موضوع: فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع:

(١) انظر ما سبق في (ص ٤٦١).

(٢) معطوف على قوله السابق (ص ٣٠): «ليس بعرض»؛ أي: وليس جسمًا، ولا جوهرًا.

(٣) أي: الموجود الذي لا يحتاج في بقاءه إلى محل، وانظر ما سيأتي في التعليق على كلام التفتازاني.

(٤) أي: بالجسم والجوهر.

- من جهة عدم ورود الشرع بذلك .
- مع تبادل الفهم إلى المركب والمتحيز .
- وذهاب<sup>(١)</sup> المجسّم والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه ، بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه<sup>(٢)</sup> .

وخلاصة ما ورد في كلامه مما يتعلق بهذا الموضوع :

١ - إنّ عدم جواز إطلاق (الجسم) و(الجوهر) على الله تعالى على المعنى الذي ذكره - وهو رأي المتكلمين - لا إشكال فيه عند التفازاني<sup>(٣)</sup> ، ولا يحتاج الأمر إلى أدلة ؛ لأنّ القول بإطلاقهما على الله تعالى بهذا المعنى يستلزم محذورين في (الجسم) ، وهو أنه يستلزم التركيب والتحيز ، وأمّا (الجوهر) : فإنه وإن لم يكن فيه تركيب : إلّا أنه يستلزم التحيز ، وشبهه (التركيب) و(التحيز) من أبرز شبه المتكلمين في باب الأسماء والصفات ، فالأمر في عدم إطلاق الجسم والجوهر على الله تعالى لا يحتمل التردد ما دام أنّ الأمر على ما أسلفته .

وقريبٌ من ذلك دليلٌ عدم جواز إطلاق (الجوهر) على الله تعالى

(١) كذا في أكثر النسخ ، وفي نسخة «النبراس» : «وذهب» ، وهو بلفظ المصدر عطف على «تبادل الفهم» ، وقيل : على «عدم ورود الشرع» .

قال الفريهاري : «وهذا وجه آخر لترك إطلاق الجسم والجوهر ، وذلك لأنّ موافقة المبتدعة في بدعتهم ممنوعة شرعاً ولو كان المقصود خلاف مقصودهم» . «النبراس» شرح «شرح العقائد» (ص ١٧٢) .

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣١) .

(٣) سيأتي بحثٌ هذا الموضوع من وجهة نظر أهل السنّة والجماعة في المبحث السابع - إن شاء الله تعالى - .

على المعنى المراد عند الفلاسفة، حيث إنه وإن لم يكن التحيزُ لازماً على مذهبهم في معنى (الجوهر)، إلا أنّ فيه محذوراً آخر، وهو أنهم جعلوا (الجوهر) من أقسام الممكن، وهو بالتفصيل واجب الوجود.

٢ - ولكن هناك إشكالاً استعرضه التفتازاني وأجاب عنه، وهو أنه كيف سيكون الحكم إذا لم يكن في إطلاق الجسم أو الجوهر ذلك المحذور المذكور، وكان معناهما مما يجوزُ نسبتُهُ إلى الله تعالى، وذلك إذا أريدَ بهما القائم بذاته، الذي لا يحتاج إلى موضوع - والموضوع في اصطلاحهم: هو المحلُّ المستغني في تقويمه عن الحالِّ فيه؛ كالجسم المستغني عما يحلُّ فيه من اللون والحركة، والمحلُّ أعمُّ من الموضوع؛ لأنه قد يحتاج إلى ما يحلُّ فيه<sup>(١)</sup> - وبالتالي لا يكون متحيزاً؟

أجاب التفتازاني هنا بالمنع، وذكر لذلك ثلاثة أدلة، أولها: أنه لم يرد الشرع بذلك، فلا يجوز إطلاقهما على الله تعالى، وإن لم يكن فيهما ذلك المحذور المذكور.

وهذا يدل على أنّ ورود الشرع شرطٌ عنده لإطلاق أيِّ اسمٍ على الله تعالى.

وقد أكد التفتازاني هذا القول بالتساؤل الذي بدأه بقوله:

«فإن قيل<sup>(٢)</sup>: كيف صحَّ إطلاق (الموجود)، و(الواجب)،

و(القديم) ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟

(١) انظر ما سبق في (ص ١٣٣٦).

(٢) هذا اعتراضٌ بالنقض على قوله السابق: «من جهة عدم ورود الشرع».

«النبراس» (ص ١٧٢).

قلنا: بالإجماع، وهو من الأدلة الشرعية»<sup>(١)</sup>.

وهذا يدلُّ على تأكيده لمذهبه المذكور، حيث إنه أرجع سبب جواز إطلاق المتكلمين لـ (الموجود)، و(الواجب)، و(القديم) ونحو ذلك مما لم يرد به نصٌّ من الكتاب والسنة إلى دليل شرعيٍّ آخر، وهو الإجماع، وهذا يؤكد أنه يرى الالتزام بالشرع في هذا الباب.

على أنه قد أخطأ هنا خطأً فاحشاً في زعمه بوجود الإجماع على ما ذكر، وهذا ما سيناقد فيه في الأمر الثاني - إن شاء الله تعالى -.

وقد أجاب التفتازاني عن السؤال السابق بجوابٍ آخر، ولكنه لم يرتضه، قال:

«وقد يُقال: إن (الله) و(الواجب) و(القديم) ألفاظٌ مترادفةٌ، والوجودُ لازمٌ للواجب، وإذا وردَ الشرعُ بإطلاق اسم بلغةٍ، فهو إذن بإطلاق ما يُرادُفه من تلك اللغة، أو من لغةٍ أخرى، وما يلازمُ معناه، وفيه نظرٌ»<sup>(٢)</sup>.

وهذا الذي أسلفته عن التفتازاني في هذا الموضوع: قد أكده في عددٍ من كتبه، ومن ذلك ما قاله في (المقاصد)<sup>(٣)</sup>: «أسماءُ الله تعالى توقيفيةٌ خلافاً للمعتزلة».

وقال في الشرح: «لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا وردَ إذنٌ من الشرع، وعدم جوازه

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣١).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣١).

(٣) (٤/٣٤٣).

إذا وردَ منعه، وإنما الخلافُ فيما لم يردْ به إذنٌ ولا منع، وكان هو موصوفًا بمعناه، ولم يكن إطلاقه عليه مما يستحيلُ في حقه، فعندنا لا يجوز، وعند المعتزلة يجوز، وإليه مالَ القاضي أبو بكر منا<sup>(١)</sup>.

وما ذهبَ إليه التفتازانيُّ من إثبات أسماءه تعالى، والتوقيف فيها: هو مذهبُ الأشاعرة والماتريدية، كما أشارَ إليه<sup>(٢)</sup>، كما أنّ هذا هو مذهبُ أهل السنّة والجماعة في هذا الباب<sup>(٣)</sup>.

وكان الواجبُ على التفتازانيِّ وغيره من الأشاعرة والماتريدية كما اعتمدوا في باب الأسماء على الشرع: أن يعتمدوا عليه في باب الصفات أيضًا، وكذلك في جميع العقائد، لا أن يقتصروا عليه في بعضها دون بعض، وهذا التفريقُ في التلقي هو الذي أوقعهم في الاضطراب والانحراف<sup>(٤)</sup>.

### وأما الموضوعُ الثالث:

وهو أنّ أسماءه تعالى متضمّنة للصفات، وليست أعلامًا مجردة من الصفات، والرد على المعتزلة في ذلك:

فقد صرّح فيه بأنّ هذه الأسماء تدلُّ على ما يُشتقُّ منها من الصفات، وسيأتي نصُّه في المطلب الأول من المبحث الثالث - إن شاء الله تعالى - .

(١) «شرح المقاصد» (٤/٣٤٤).

(٢) وانظر: «اللمع» للأشعري (ص٢٤)، «أصول الدين» للبيهقي (ص١١٦)، «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/١٣٨).

(٣) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٥/٥٧)، «القواعد المثلى» (ص١٣).

(٤) انظر: «الماتريدية» للدكتور أحمد الحربي (ص٢٢٢).

## الأمر الثاني

المسائل التي لم يصب التفازاني - رحمه الله تعالى - فيها، وهي:

١ - إطلاق بعض الأسماء على الله تعالى زاعماً ورود الدليل الشرعيّ بها، والأمر ليس كذلك.

٢ - عدم التفريق بين باب الإخبار عن الله تعالى، وباب التسمية.

وكلا الأمرين مترابطان، بل إنّ المسألة الأولى هي كالنتيجة للخطأ في المسألة الثانية، ذلك أنه: قد سبق أنّ التفازانيّ اعتبر (القديم)، و(الشائي)، و(المريد)، و(الموجود)، و(الواجب) من أسماء الله تعالى، وزعم أنّ الإجماع منعقد على صحة إطلاق هذه الأسماء على الله تعالى.

وهذا منه مناقضة عملية لما قرره سابقاً من التوقيف في أسماء الله تعالى، وخروج عما قرره هناك، وهذا خطأ منه. وسبب هذا الخطأ أمران:

الأمر الأول: ظنّ الإجماع في مورد النزاع.

الأمر الثاني: عدم التفريق بين باب الإخبار عن الله تعالى وباب التسمية.

## أمّا الأمر الأول:

فقد اكتفى التفازانيّ هنا بدعوى الإجماع، دون أن يكلف نفسه البرهنة عليه<sup>(١)</sup>، وهذا خطأ لا مبرر له إطلاقاً، إلا إذا كان يقصد

(١) وقد سبقه في ذلك بعض أئمة المتكلمين، منهم أبو المعين النسفي، حيث =



إجماع أمثاله من المتكلمين، وذلك لا عبرة به، ولا زال السلفُ يُنكروُن على المتكلمين هذه الإطلاقات، فأين ذلك الإجماعُ المزعوم؟!

قال شيخُ الإسلام: «وعامةُ النظار يُطلقون ما لا نصَّ في إطلاقه ولا إجماع، كلفظ (القديم)، و(الذات)، ونحو ذلك»<sup>(١)</sup>.

وكثيراً ما يستمرئ المتكلمون دعوى الإجماعات في أمورٍ واضحةٍ البطلان، وقد سبقت الإشارةُ إلى مدى جرأتهم في دعاويهم للإجماعات دون أن يكون لذلك نصيبٌ من الصحة.

ومن أسباب ذلك ما ذكره شيخُ الإسلام من أن كثيراً من المتكلمين «أو أكثرهم لا خبرة لهم بما دلَّ عليه الكتابُ والسُّنة وآثارُ الصحابة والتابعين لهم بإحسان، بل ينصُرُ مقالاتٍ يظنها دينَ المسلمين، بل إجماعَ المسلمين، ولا يكون قد قالها أحدٌ من السلف، بل الثابتُ عن السلفِ مخالفٌ لها»<sup>(٢)</sup>.

وفيما يلي أقوالُ العلماء في عدم جواز اعتبار تلك الألفاظ من أسماء الله تعالى:

= ردُّ على من يُثبِت «الجسم» اسمًا لله تعالى من وجوهٍ آخرها: عدمُ ورود هذا الاسم في الشرع، والبابُ توقيفي، ثم قال: «وهذا بخلاف (الموجود) و(القديم)؛ لأنَّ الإجماعَ منعقدٌ على جواز إطلاقهما على الله تعالى، والإجماعُ توقيفٌ بمنزلةِ النص، فجوزنا ذلك». «تبصرة الأدلة» (١٣٨/١ - ١٣٩).

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٩/٣٠٠ - ٣٠١).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/٣٣٤ - ٣٣٥).

أولاً: اسم (القديم):

قال الإمام ابن أبي العز الحنفي - رحمه الله تعالى - : «وقد أدخل المتكلمون في أسماء الله تعالى (القديم)، وليس هو من الأسماء الحسنی؛ فإنَّ القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن: هو المتقدّم على غيره، فيقال: هذا قديم، للعتيق، وهذا حديثٌ، للجديد، ولم يستعملوا هذا الاسم إلا في المتقدّم على غيره، لا فيما لم يسبقه عدَم<sup>(١)</sup>، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ ﴿٣٩﴾ [يس: ٣٩]، والعرجون القديم: الذي يبقى إلى حين وجود العرجون الثاني، فإذا وُجدَ الجديد قيل للأول: قديم، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَمَسِيْقُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ ﴿١١﴾ [الأحقاف: ١١]؛ أي: متقدّم في الزمان، وقال تعالى: ﴿...أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنْتُمْ وَاَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [الشعراء: ٧٦ - ٧٧]... [ثم ذكر شواهد أخرى، ثم قال]: وأمّا إدخال (القديم) في أسماء الله تعالى: فهو مشهورٌ عند أكثر أهل الكلام، وقد أنكر ذلك كثيرٌ من السلف والخلف، منهم ابن حزم.

ولا ريبَ أنه إذا كان مستعملاً في نفس التقدّم: فإنّ ما تقدّم على الحوادثِ كلّها فهو أحقُّ بالتقدّم من غيره، لكن أسماء الله تعالى

(١) كما هو مراد المتكلمين من (القديم)، كما تقدم تصريح التفتازاني، وانظر: «شرح أسماء الله الحسنی» للرازي (ص ٣٥٥)، «شرح عقيدة أهل السنّة والجماعة» للبابرتي (ص ٣٩)، وقد قرر أبو المعين النسفي هذا الذي ذكره ابن أبي العز من معنى (القديم) في اللغة، انظر: «تبصرة الأدلة» (١/ ٢١١، ٢٣١).

هي الأسماء الحسنى، التي تدلُّ على خصوص ما يُمدَّحُ به، والتقدُّم في اللغة مطلقٌ لا يختصُّ بالتقدُّم على الحوادثِ كُلِّها، فلا يكون من الحسنى، وجاء الشرعُ باسمه (الأول)، وهو أحسنُّ من (القديم)؛ لأنه يُشعرُ بأنَّ ما بعده آيلٌ إليه، وتابعٌ له، بخلاف القديم، والله تعالى له الأسماء الحسنى، لا الحسنَّة»<sup>(١)</sup>.

### ثانيًا: اسم (المريد):

قال شيخ الإسلام: «وأما تسميته - سبحانه - بأنه مريد، وأنه متكلم: فإنَّ هذين الاسمين لم يردا في القرآن، ولا في الأسماء الحسنى المعروفة، ومعناهما حق، ولكن الأسماء الحسنى هي التي يدعى الله تعالى بها، وهي التي جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها»<sup>(٢)</sup>.

وأما الأسماء الأخرى: فسُعرَف خطأ التفتازاني فيها من الفقرة اللاحقة.

### وأما الأمر الثاني:

فمن أسباب خطأ التفتازاني السابق: عدم التفريق بين باب الإخبار عن الله تعالى، وباب التسمية، فأدخل في أسمائه تعالى ما ليس منها.

«والصواب: أنه يجبُ التفريق بين باب التسمية وباب الإخبار؛

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» له (٧٧/١ - ٧٨)، وانظر: «معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى» (ص ٢٣٧).

(٢) «شرح الأصبهانية» (٥/١).

إذ أنّ ما يدخلُ في باب الإخبار عنه تعالى أوسعُ مما يدخلُ في باب أسمائه الحسنی وصفاته العلیا، فما يُطَلَقُ عليه تعالى في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يُطَلَقُ عليه في باب الإخبار لا يجبُ أن يكون توقيفيًّا»<sup>(١)</sup>.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ مَبِينًا بعضَ ما لا يجوزُ إطلاقه على الله تعالى:

«وكذلك المرید، والمتكلم؛ فإنَّ الإرادة والكلام تنقسم إلى محمودٍ ومذموم، فليس ذلك من الأسماء الحسنی، بخلاف الحكيم، والرحيم، والصادق، ونحو ذلك؛ فإنَّ ذلك لا يكون إلا محمودًا.

وهكذا في حق الرسول ﷺ حيث قال: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣]، فأمرهم أن يقولوا: يا رسول الله، يا نبي الله، كما خاطبه الله بقوله: ﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ﴾<sup>(٢)</sup>، ﴿يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ﴾ [المائدة: ٤١، ٦٧]، لا يقول: يا محمد، يا أحمد، يا أبا القاسم، وإن كانوا يقولون في الإخبار - كالأذان ونحوه -: أشهد أن محمدًا رسول الله، كما قال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقال: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]، وقال: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبًا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

(١) «الماتريديّة: دراسةً وتقويماً» للدكتور أحمد الحربي (ص ٢٢٢ - ٢٢٣)، وانظر: «الجواب الصحيح» (٢٠٣/٣)، «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٩٧ - ٢٩٨)، «بدائع الفوائد» (١/١٦١ - ١٦٢)، «لوامع الأنوار البهية» (١/١٢٤)، «القواعد المثلى» (ص ٢١).

(٢) في آيات كثيرة، منها: [الأنفال: ٦٤، ٦٥، ٧٠]، [التوبة: ٧٣]، [الأحزاب: ١، ٢٨، ٤٥، ٥٠، ٥٩].

فهو - سبحانه - لم يُخاطب محمداً إلا بنعت التشريف: كالرسول، والنبى، والمزمل، والمدثر... مع أنه في مقام الإخبار عنه قد يذكرُ اسمَه، فقد فرّق - سبحانه - بين حالتي الخطاب في حق الرسول، وأمرنا بالتفريق بينهما في حقه، وكذلك هو المعتاد في عقول الناس إذا خاطبوا الأكابر من الأمراء، والعلماء، والمشائخ، والرؤساء: لم يُخاطبواهم ويدعوهم إلا باسم حسن، وإن كان في حال الخبر عن أحدهم يُقال: هو إنسان، وحيوان ناطق، وجسم، ومحدث، ومخلوق، ومربوب، ومصنوع، وابن أنثى، ويأكلُ الطعام ويشربُ الشراب»<sup>(١)</sup>.

وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «ويجب أن يُعلم هنا أمور:

أحدها: أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى: أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، ك(الشيء)، و(الموجود)، و(القائم بنفسه)؛ فإنه يُخبرُ به عنه، ولا يدخل في أسمائه الحسنى، وصفاته العليا.

الثاني: أن الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص: لم تدخل بمطلقها في أسمائه، بل يُطلقُ عليه منها كمالها، وهذا ك(المريد)، و(الفاعل)، و(الصانع)؛ فإن هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه، ولهذا غلط من سمّاه ب(الصانع) عند الإطلاق، بل هو الفعّال لِمَا يريد؛ فإن الإرادة، والفعل، والصنع: منقسمة، ولهذا إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلاً وخبراً»<sup>(٢)</sup>.

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٧/١٤٢ - ١٤٣).

(٢) «بدائع الفوائد» (١/١٦١)، وانظر: «مختصر الصواعق» (ص ٢٥٠)، =

وعلى هذا: فقد يجوز إطلاق (الواجب) على الله تعالى من باب الإخبار، على المعنى الذي ذكره المتكلمون له، وهو أن الوجوب «نفيُّ قابلية العدم»<sup>(١)</sup>، وكذلك القديم وغيره مما ذكره التفتازاني.




---

= «مدارج السالكين» (٣/٤١٥ - ٤١٦)، «القواعد المثلى» (ص ٢١)، «معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى» (ص ٢٤٦).  
(١) «شرح أسماء الله تعالى» للرازي (ص ٣٥٦).

## المطلب الثاني

### دراسة منهجه في الإثبات والنفي في باب الصفات

التفتازاني - رحمه الله تعالى - من أئمة الأشاعرة، ومن أئمة الماتريدية عند البعض، والأشاعرة والماتريدية يُعدون من الصفاتية؛ لأنهم يُثبتون بعض الصفات، ويُثبتون لهذه الصفات معنىً حقيقياً يقوم بذات الرب تعالى، فليست هي عندهم مجرد وَصْفِ الواصف، أو نفي الضد<sup>(١)</sup>.

ومن المعروف أن المذهب الأشعري قد تطوّر ومرّ بمراحل عديدة من ناحية ما يُثبتونه من صفات الله ﷻ وما ينفونه، ويمكن إجمالها فيما يلي:

١ - أجمعوا على إثبات الصفات السبع العقلية، واختلفوا في صفة (البقاء).

٢ - أجمعوا على نفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى، وهي التي يعبرون عنها بحلول الحوادث، مثل صفة الرضا، والغضب، والفرح، والمجيء، والنزول، والإتيان، وغيرها، وسيأتي التفصيل عن موقفهم منها.

(١) انظر: «الماتريدية: دراسة وتقويمًا» (ص ٢٣٤)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٤٩)، وانظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٢٠٦/١٢).

٣ - أما الصفات الخبرية؛ كالوجه، واليدين، والعين، واليمين، والقبضة، والساق، والقدم، والأصابع، وغيرها: فقد اختلفت أقوال الأشاعرة فيها على النحو التالي:

أ - متقدموهم يُثبتونها في الجملة؛ فالوجه، واليدان، والعين: يُثبتها الأشعري<sup>(١)</sup>، والباقلاني<sup>(٢)</sup>، وابنُ فورك<sup>(٣)</sup>، والبيهقي<sup>(٤)</sup>، وغيرهم، وأما صفةُ اليمين، والقبضة، والقدم، والأصابع: فأغلبهم يتأولها<sup>(٥)</sup>.

ولذلك قيل: إنَّ متقدمي الأشاعرة يُثبتون الصفاتِ الخبريةَ في الجملة؛ لأنَّ إثباتهم لها مقتصرٌ على بعض الصفات التي وردت في القرآن، وهي الوجه، واليدان، والعين، على أنَّ إثبات بعضهم لها

(١) انظر: «الإبانة» (ص ١٠٤)، «رسالة إلى أهل الشجر بباب الأبواب» (ص ١٢٧ - ١٢٨).

(٢) انظر: «رسالة الحرة» - المطبوع باسم «الإنصاف فيما يجب اعتقاده» (ص ٢٤)، «التمهيد» (ص ٢٥٩).

(٣) انظر: «مشكل الحديث وبيانه» (ص ١٧١، ٢٠٤ - صفة الوجه - ٥٣، ١٥٧، ١٧٩، ١٨٣، ٢٠٦ - صفة اليدين - ٢٠٦، ٢٠٣، ٢٠٥ - صفة العين).

(٤) انظر: «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد» (ص ٨٩ - ٩١)، «الأسماء والصفات» (١/٨١ - ١٣٧)، و: (ص ٣٠١ - ٣١٩) من طبعة الكوثري، وانظر: «البيهقي وموقفه من الإلهيات» (ص ٢٨٣ - ٣١٣).

(٥) كما أولها ابنُ فورك، والإمام البيهقي، انظر: «مشكل الحديث وبيانه» لابن فورك (ص ٢٠٩ - صفة اليمين -، ٤٩ - صفة القبضة -، ٦٢ - ٦٣ - صفة القدم -)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٥٥٩)، وانظر: «البيهقي وموقفه من الإلهيات» (٣١٣ - ٣٣١).



هو من باب التفويض<sup>(١)</sup>.

ب - أمّا متأخروهم: فيتأولون هذه الصفات، وذلك مثل: البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، والجويني (ت ٤٧٨هـ)، ومَن جاء بعدهما، وهو الذي استقرَّ عليه المذهب الأشعري، وإن كان المتأخرون صاروا يحكون القولين في مذهبهم:

- التأويل، وهو الذي يرجحونه.
- أو الإثبات، لكن بشرط التفويض.

٤ - أمّا صفة العلو والاستواء: فمثل الصفات الخبرية من حيث إثبات المتقدمين وتأويل المتأخرين لها، إلّا أنّ تأويلها قد بدأ في وقت مبكّر نسبياً؛ إذ إنه قد بدأ على يد ابن فورك (ت ٤٠٦هـ)، وله قولٌ آخر بإثباتها، والبغدادي (ت ٤٢٩هـ)، والبيهقي (ت ٤٥٨هـ)، وقد أخذ صورته النهائية على يد الجويني (ت ٤٧٨هـ)، الذي صرّح بنفي العلو، وتأويل الاستواء بالاستيلاء، كقول المعتزلة<sup>(٢)</sup>.

٥ - وأمّا صفة (الكلام): فأصل المذهب الذي كان عليه متقدمو الأشاعرة باق، وهو إثبات أزلّيته، والقول بالكلام النفسي، وكونه واحداً، وقد سارَ عليه المتأخرون، مع بعض الاختلافات في التفاصيل<sup>(٣)</sup>.

(١) وذلك كقول أبي الحسن الطبري - تلميذ الأشعري - في اليمين، حيث فوّضَ فيها، انظر: «تأويل الأحاديث المشكّلة» له (ل ٢١/ب)، نقلاً عن «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٥١٩، ٣/١٠٣٦).

(٢) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٣٧).

(٣) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١٠٣٣ - ١٠٣٧).

وكلا الفريقين (الأشاعرة والماتريديّة) متفقان على إثبات الصفات السبع، وبينهما خلافٌ في صفتين، هما: التكوين، والبقاء. أما الصفة الأولى: فثبتتها الماتريديّةُ صفةً أزليةً، ويُنكرها الأشاعرة، وهي أبرزُ المسائلِ المختلفِ فيها بين الفريقين، على أنّ موقفَ التفتازانيّ فيها ليس بذلك الواضح، إلا أنه يميل إلى الأشاعرة.

وأما الصفةُ الثانيةُ: فعلى العكسِ من الصفة الأولى، مع وجود الخلافِ بين الأشاعرة أنفسهم فيها.

أما المذهبُ الماتريدي: فلم يُلاحظ فيه ذلك التطور الذي حصلَ للمذهب الأشعري، على أنّ المتأخرين لم يسلموا من بعض التأثيرِ بمن خلطوا الكلامَ بالفلسفة.

وقد نحى التفتازانيّ في الصفات موقفَ متأخري الأشاعرة،

فقرّر:

١ - إثبات الصفات لله تعالى عموماً، وردّ على المعتزلة في

ذلك.

٢ - ثم فصل في الصفات التي يُرجحُ إثباتها، وقد ذكر الصفات السبع العقلية قضيةً مسلّمةً مصحوباً بالأدلة العقلية على إثباتها، وتردّد في صفة التكوين، وعرضَ وجهةَ نظر الفريقين بالتفصيل، ولم يرجح شيئاً من ذلك بوضوح، مع ميله إلى الأشعرية.

٣ - وقرّر أنّ إثبات هذه الصفات ليس فيه تشبيه.

٤ - أما بقية الصفات، وهي الصفات الاختيارية، والصفات

الخبرية: فقد ذكر أنّ الصحيح أنّ أدلتها ليست قطعية، بل

من المتشابه، وأنه لا بد من سلوك التأويل أو التفويض فيها .  
٥ - كما ذكرَ أنّ الصفات ليست هي الله تعالى ولا غيره،  
وأطالَ في عرض القضية والاستدلالِ لمذهبه .  
وسياتي التفصيلُ في هذه الموضوعاتِ في المباحث اللاحقةِ  
- إن شاء الله تعالى - .





## فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الباب الثاني: الدراسة التفصيلية لأبرز محتويات الكتاب	١٢٨٧
الفصل الأول: منهجه في إثبات وجود الله تعالى، ولوازم ذلك .....	١٢٨٩
المبحث الأول: نقد منهجه في إثبات وجود الله تعالى، وحصره ذلك على	
الطرق البدعية، كدليل الأعراض والحدوث، ودليل الإمكان .....	١٢٩١
الافتتاحية .....	١٢٩٣
المطلب الأول: نقدُ منهجه في «معرفة الله تعالى» و«النظر» .....	١٢٩٥
التمهيد .....	١٢٩٥
المقام الأول: موقفُ السلف من المعرفة، وفيه أمران .....	١٢٩٦
الأمر الأول: معنى فطرية معرفة الله ﷻ .....	١٢٩٦
الأمر الثاني: الأدلة على فطرية معرفة الله ﷻ .....	١٣٠١
أ - من القرآن الكريم .....	١٣٠١
ب - بعض الأدلة من السنة .....	١٣٠٦
المقام الثاني: منهج التفتازاني في معرفة الله تعالى .....	١٣١٢
تقرير غريب للدكتور سليمان دنيا فيما إذا ورد نصٌّ مخالف لعقل	
المكلف .....	١٣١٦
المقام الثالث: نقدُ منهج التفتازاني في المعرفة والنظر .....	١٣١٨
المدخل .....	١٣١٨
الأمر الأول: نقده في رأيه في معرفة الله ﷻ .....	١٣١٩
الأمر الثاني: نقده في إيجاب النظر العقلي .....	١٣٢٢
المسألة الأولى: أدلة التفتازاني على إيجاب النظر، ونقدها ...	١٣٢٥
نبذة عن إجماعات المتكلمين .....	١٣٣٣

الرد على التفتازاني - رحمه الله تعالى - في زعمه أن في	
النظر منجاةً عن التقليد .....	١٣٣٨
بحث عن «التقليد» عند المتكلمين .....	١٣٣٨ - ١٣٤٧
كلام سيء للدكتور سليمان دنيا في تعظيم النظر الكلامي .....	١٣٤١
المسألة الثانية: ذكرُ وجوهٍ أخرى تدل على بطلان دعوى	
التفتازاني في وجوب النظر (الكلامي) .....	١٣٤٧
المسألة الثالثة: مذهبُ أهل السُّنة والجماعة في أولِ واجبٍ	
على المكلف .....	١٣٥٦
المطلب الثاني: عرض رأي التفتازاني في دليل الأعراض، مع شرح	
كلامه فيه، والإشارة إلى مصادره .....	١٣٦٢
المقام الأول: عرض رأي التفتازاني في دليل الأعراض .....	١٣٦٢
المقام الثاني: مصادر التفتازاني في هذا الدليل .....	١٣٨٧
المطلب الثالث: بيان فساد دليل الأعراض وحدث الأجسام .....	١٣٩٧
التمهيد .....	١٣٩٧
المقام الأول: صعوبة هذه الطريق .	١٣٩٩
أسباب صعوبة هذا الدليل .....	١٤٠١
الرد على المتكلمين في إنكارهم حدوث الأعيان .....	١٤٠٥
عدم اتفاقهم على مقدمات دليل الأعراض .....	١٤٠٩
ردُّ بعض المتكلمين على بعض في مقدمات دليل الأعراض .....	١٤١١
مقارنة موجزة بأدلة القرآن .....	١٤١٤
اعتراض وجوابه .....	١٤٢٠
المقام الثاني: بدعيَّة هذه الطريق .....	١٤٢٤
المقام الثالث: تسلُّط أعداء الإسلام على أصحاب هذا الدليل .....	١٤٢٨
المقام الرابع: ذمُّ السلف لهذا الدليل .....	١٤٣٥
المطلب الرابع: مناقشة نصِّ دليل الأعراض .....	١٤٤٦
المقام الأول: نقدُ نظرية «الجوهر الفرد» .....	١٤٤٦

- الأمر الأول: عرض تاريخي لمواقف الناس من نظرية «الجوهر  
الفرد» ..... ١٤٤٦
- أولاً: موقفُ الفلاسفة القدماء منها ..... ١٤٤٧
- ثانياً: نظريةُ «الجوهر الفرد» على ضوء العلم الحديث ..... ١٤٥٢
- نبذة عن الذرات على ضوء الاكتشافات الحديثة المتتابعة .. ١٤٥٥
- ثالثاً: نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين ..... ١٤٥٧
- الأمر الثاني: نقدُ نظريةِ «الجوهر الفرد» ..... ١٤٥٨
- الأمر الأول: مبررات القول بالجوهر الفرد ..... ١٤٦٠
- الأمر الثاني: مكانةُ نظريةِ الجوهر الفرد عند المتكلمين ..... ١٤٦٦
- وجوه الردِّ على فكرةِ «الجوهر الفرد» ..... ١٤٦٧
- الاختلاف في أصالة نظرية الجوهر الفرد عند العلاف ومتبعيه ..... ١٤٧١
- كلام سيء للنشار في حق أبي سفيان رضي الله عنه وجميع الأمويين ... ١٤٧٣
- الأمر الأول: ذكر أدلة القائلين بأصالة هذه النظرية ..... ١٤٧٧
- الأمر الثاني: الرد على أدلة القائلين بأصالة، وترجيح كون  
النظرية مأخوذة من الفلاسفة ..... ١٤٧٩
- الرد على الجهود المبذولة لإبراز ثقافة المتكلمين ..... ١٤٨٢
- النتيجة: القطع ببطلان نظرية الجوهر الفرد ..... ١٤٨٤
- المقام الثاني: نقدُ دليله على حدوث الأعراض ..... ١٤٨٦
- الوقفَةُ الأولى: في ردِّ القولِ بأنَّ الأعراض لا تبقى زمانين ..... ١٤٨٩
- الوقفَةُ الثانية: توضيح موقف التفتازانيِّ خاصةً في هذه المسألة ... ١٤٩٣
- المقام الثالث: مناقشتهُ حول الأكوان الأربعة ..... ١٤٩٧
- أولاً: مسألة الاجتماع والافتراق ..... ١٥٠١
- ثانياً: مسألة الحركة والسكون ..... ١٥٠٣
- المقام الرابع: نقدُ دليله على إثبات امتناع حوادث لا أول لها ..... ١٥٠٩
- الأمر الأول: عرض موجزٍ لمذاهب الطوائف في التسلسل ..... ١٥٠٩
- توضيح موقف شيخ الإسلام في ذلك ..... ١٥١٥
- الأمر الثاني: نقدُ «برهان التطبيق» ..... ١٥٢٥

- المقام الخامس : الردُّ على استدلالِ المبتدعةِ بقصةِ إبراهيم الخليل ﷺ ١٥٤٠
- المطلب الخامس : نقد اعتماده على دليل الإمكان ..... ١٥٥٣
- سبب ذكر هذا الدليل هنا ..... ١٥٥٣
- سبب ميل التفاتازاني إلى دليل الإمكان ..... ١٥٥٤
- الاختلاف حول علة افتقار المخلوق المحدث إلى الخالق ..... ١٥٥٧
- نبذة عن دليل الإمكان ..... ١٥٦١
- سبب عدول متأخري المتكلمين عن موقف أسلافهم إلى موقف المتفلسفة في علة افتقار المخلوق ..... ١٥٦٣
- سلبات دليل الإمكان ..... ١٥٦٩
- المبحث الثاني : التزامه للوازم هذا المنهج الباطل ونقدها. .... ١٥٧٩
- التمهيد ..... ١٥٨٠
- علاقة دليل الأعراض بلوازمه ..... ١٥٨١
- نبذة عن لازم المذهب ..... ١٥٨٣
- المطلب الأول : ذكر لوازم دليل الأعراض ..... ١٥٨٩
- الأمر الأول : ذكر أحوال من التزم دليل الأعراض ..... ١٥٨٩
- الأمر الثاني : ذكر اللوازم ..... ١٥٩٠
- المطلب الثاني : بيان اللوازم التي التزمها التفاتازاني ونقده فيها ..... ١٥٩٦
- أولاً : نفي الصفات ..... ١٥٩٦
- ثانياً : نفي الصفات الاختيارية ..... ١٥٩٨
- ثالثاً : تعطيل الرب تعالى عن الخلق والفعل في الأزل حتى خلق هذا العالم ..... ١٦٠٣
- رابعاً : الترجيح لأحد طرفي الممكن بلا مرجح ..... ١٦٠٦
- الرد على المتكلمين في قولهم بأنَّ المرجح هي الإرادة ..... ١٦١٥
- خامساً : قولهم : الخلق هو المخلوق ، والفعل هو المفعول ..... ١٦١٨
- المبحث الثالث : منهجه في إثبات الوجدانية في الربوبية. .... ١٦٢٩
- المطلب الأول : أهمية دليل التمانع عند المتكلمين وشرح هذا الدليل .. ١٦٣٠
- ١ - بيان أهميته عند المتكلمين ..... ١٦٣٠



## الموضوع

## الصفحة

- ٢ - شرح التفتازانيّ له ..... ١٦٣٢  
المطلب الثاني: خطأ التفتازانيّ في جعل دليل التمانع لتوحيد الربوبية فقط ..... ١٦٣٦
- المطلب الثالث: صحة دليل التمانع، وخطأ تضعيف التفتازانيّ له ..... ١٦٤٤  
المقام الأول: بيان صحة دليل التمانع، وخطأ تضعيف التفتازانيّ له ..... ١٦٤٤  
تضعيف بعض المتكلمين لدليل التمانع ..... ١٦٤٥  
تضعيف التفتازانيّ له، والرد عليه ..... ١٦٤٧  
توضيح حول «الفساد» المذكور في الآية ..... ١٦٥٦  
من أسباب تضعيف التفتازانيّ لدليل التمانع ..... ١٦٦١  
المقام الثاني: موقف العلماء من تضعيف التفتازانيّ لدليل التمانع ... ١٦٦٢  
رد الكرمانبي على التفتازانيّ في هذا الموضوع، ودفاع علاء الدين البخاري عنه، والرد على الأخير ..... ١٦٦٥  
رد أبي المعين النسفي على من يضعف دليل التمانع ..... ١٦٦٦  
تقسيم الناس إلى (عوام) و(خواص) من مبادئ الفلاسفة التي أخذها الغزالي، واتكأ عليها علاء الدين البخاري في دفاعه عن التفتازاني ..... ١٦٧٦  
الخلاصة في آية: «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» ..... ١٦٨٥
- الفصل الثاني: موقفه من توحيد الألوهية، وتفسيره إياه بالربوبية ..... ١٦٨٩  
التمهيد: في بيان التوحيد وأقسامه عند أهل السُنَّة والجماعة. ..... ١٦٩١  
المطلب الأول: التوحيد وأقسامه عند أهل السُنَّة والمتكلمين. ..... ١٦٩٢  
أقسام التوحيد، والنسبة بين أنواعه ..... ١٦٩٤  
المطلب الثاني: التوحيد وأقسامه عند المتكلمين ..... ١٧٠٣  
المبحث الأول: عرضُ موقفه من «الألوهية»، ومتابعة من بعده له في ذلك ..... ١٧١٣  
المطلب الأول: موقفُ التفتازانيّ من الألوهية. ..... ١٧١٤  
الأمر الأول: عرضُ موقف التفتازانيّ من توحيد الألوهية ..... ١٧١٤  
اعتذار التفتازاني عن المعتزلة في التوحيد ..... ١٧٢١

- ١٧٢٢ ..... اعتذار التفتازاني عن الفلاسفة في التوحيد، والرد عليه
- ١٧٢٦ ..... ذكر خلاصة آراء التفتازاني على ضوء أقواله المذكورة
- ١٧٢٦ ..... الألوهية عنده بمعنى (وجوب الوجود)
- ١٧٢٩ ..... غموض في موقف التفتازاني
- الرد عليه في إثارة إطلاق «واجب الوجود» عليه تعالى، مع
- ١٧٣١ ..... وجود الأسماء الحسنى
- الأسباب التي كانت وراء اختيار المتكلمين لمصطلحاتهم
- ١٧٣٢ ..... لأسمائهم التي أطلقوها على الله تعالى
- ١٧٣٧ ..... الأمر الثاني: إشكالٌ ودفعه
- المطلب الثاني: متابعة من بعد له في ذلك
- ١٧٤٢ ..... المبحث الثاني: بيان بطلان تفسير الألوهية بالربوبية، لغةً واصطلاحاً
- ١٧٤٩ ..... أولاً: بيان الفرق بينهما لغةً
- ١٧٥١ ..... ثانياً: الفرق بين الألوهية والربوبية اصطلاحاً
- ١٧٦٠ ..... المبحث الثالث: بيان الفرق بين الألوهية والربوبية
- ١٧٧٥ ..... المبحث الرابع: إبطال زعمه أن توحيد الربوبية هو الغاية العظمى، وبيان أن الغاية العظمى من إرسال الرسل هو توحيد الألوهية
- ١٧٨٧ ..... المطلب الأول: بيان زعم التفتازاني أن الربوبية هي الغاية العظمى، وإهماله لتوحيد الألوهية، والإشارة إلى بعض الإشكالات في تحديد موقفه.
- ١٧٨٨
- ١٧٩٧ - ١٧٩١ ..... كتاب التفتازاني ليس فيه شيء عن توحيد الألوهية!
- المطلب الثاني: منزلة توحيد الألوهية، وبيان أنه هو الغاية العظمى
- ١٧٩٨ ..... من إرسال الرسل ﷺ
- ١٨٠١ ..... بيان أهمية توحيد الألوهية من خلال سبعة أمور:
- ١٨٠١ ..... الأمر الأول: بيان أهميته من خلال بيان أقسام التوحيد
- ١٨٠٤ ..... الأمر الثاني: الأمر بتحقيق هذا التوحيد
- ١٨٠٦ ..... الأمر الثالث: هو أول واجب على العبد، كما هو آخر واجب عليه
- ١٨٠٨ ..... الأمر الرابع: بيان أنه هو الحكمة والغاية من خلق الجن والإنس ...

- الأمر الخامس: بيان أنه هو مفتاح دعوة الأنبياء والمرسلين  
 ١٨٠٨ ..... وأساسها
- الأمر السادس: بيان أنه هو الغاية من إنزال الكتاب الكريم ..... ١٨٢٧
- الأمر السابع: هذا التوحيد أصل الصلاح ..... ١٨٢٨
- الخاتمة الجامعة فيها كلام شيخ الإسلام ومحمد بن عبد الوهاب ..... ١٨٣٢
- المطلب الثاني: أسباب إهمال التفتازاني لهذا التوحيد العظيم، وآثار  
 هذا الإهمال ..... ١٨٤٦
- المقام الأول: أسباب إهمال التفتازاني لتوحيد الألوهية ..... ١٨٤٦
- السبب الأول: إرجاؤه في الإيمان ..... ١٨٤٧
- السبب الثاني: تفسيره لـ«الإله» بواجب الوجود ..... ١٨٥٠
- المقام الثاني: آثار إهمال التفتازاني لتوحيد الألوهية  
 ومن أهم هذه الآثار:
- ١ - إنكار دخول توحيد الألوهية في حقيقة التوحيد ..... ١٨٥٣
- ترغيب التفتازاني وغيره من المتكلمين في زيارة القبور  
 للاستغاثة بالمقبورين! ..... ١٨٥٥
- ٢ - إخراج الشرك العملي من حقيقة الشرك ..... ١٨٧٦
- تعريف التفتازاني للشرك، وبيانه لأصناف المشركين ..... ١٨٧٨
- معنى (العبادة) شرعاً ولغةً، وبيان الموقف الصحيح من تفسير  
 المبتدعة للعبادة ..... ١٨٨٢
- خلاصة هذا الفصل ..... ١٨٨٨
- الفصل الثالث: دراسة مواقفه في توحيد الأسماء والصفات ..... ١٨٩٣
- التمهيد: في مقدمات تتعلق بباب الأسماء والصفات ..... ١٨٩٥
- الإضافة إلى الله تعالى نوعان، وبيانهما ..... ١٩٠٠
- دلالة الكتاب والسنة على ثبوت الصفات ثلاثة أوجه ..... ١٩٠٢
- الأمر الثاني: أهمية باب الأسماء والصفات في العقيدة ..... ١٩٠٣
- النزاع في هذا الباب هو الذي نتج عنه انقسام الناس إلى ثلاثة  
 أقسام: أهل السنة، وأهل التعطيل، وأهل التمثيل ..... ١٩٠٤

## الصفحة

## الموضوع

- الأمر الثالث: أقسام الصفات ..... ١٩٠٧
- أولاً: أقسام الصفات عند أهل السنة والجماعة ..... ١٩٠٧
- ثانياً: أقسام الصفات عند المخالفين ..... ١٩١٢
- الأمر الرابع: أقسام الطوائف في باب الأسماء والصفات ..... ١٩٢٠
- المبحث الأول: دراسة منهجه في الإثبات والنفي على ضوء عقيدة السلف  
الصالح فيه ..... ١٩٢٥
- المطلب الأول: دراسة منهج التفتازاني في الإثبات والنفي في باب  
أسماء الله تعالى ..... ١٩٢٦
- الأمر الأول: المسائل التي وافق فيها أهل السنة والجماعة ..... ١٩٢٧
- الأمر الثاني: المسائل التي لم يصب التفتازاني فيها، وهي أمران ... ١٩٣٤
- المطلب الثاني: دراسة منهجه في الإثبات والنفي في باب الصفات  
المذهب الأشعري مرّ بمراحل، بينما لم يلاحظ ذلك في المذهب  
الماتريدي ..... ١٩٤١ - ١٩٤٤
- مجمل اعتقاد التفتازاني في الصفات ..... ١٩٤٤